سوانح مولانا روم

یعنے

مولانا جلال الدین رومی کی مفصل سوانح عمری

اور

مثنوی و نیز دیگر تصنیفات پر
مفصّل تبصرہ

از

شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی

حسب فرمایش

دار الاشاعت کانپور

مطبع انتظامی کانپور میں چھپی

گزارش

دارالاشاعت کانپور کے سلسلۂ مطبوعات کی یہ دوسری کتاب ہے، جو نفاست پسند ناظرین کی خدمت میں پیش کی جارہی ہے۔ کاغذ کی عمدگی، کتابت و طباعت کی خوبی، صحت کا اہتمام، یہ وہ اوصاف ہیں جو دارالاشاعت کی مطبوعہ کتابوں کا مابہ الامتیاز ہیں۔ یہ اوصاف اپنی پوری شان کے ساتھ سوانح عمری مولانا روم کے طبع ہذا میں نظر آرہے ہیں۔

چونکہ سوانح عمری کے تمام رائج الوقت نسخے اغلاط سے لبریز ہیں اسلئے بڑی کوشش سے طبع اول کا ایک نسخہ (جو مصنف کی زیر نگرانی شائع ہوا تھا) تلاش کرکے طبع ہذا کا اُس سے مقابلہ کرلیا گیا ہے، اور تمام اختلافات مرتب کرکے شروع کتاب میں شامل کردیے گئے ہیں۔

زمانہ کے ساتھ ساتھ صاحبِ ذوق ناظرین کا مذاق بھی بدل رہا ہے، اِس واسطے کتاب کی ایسی تقطیع رکھی گئی ہے جو موزوں، نظر کش اور مطالعہ کے وقت سہولت بخش ہوسکتی ہے۔

طبع ہذا کے کچھ نسخے معمولی کاغذ پر بھی چھپوالئے گئے ہیں تاکہ عام ناظرین بھی آسانی سے خرید سکیں۔

ناظم
دارالاشاعت، کانپور

نومبر ۱۹۳۰ء

فہرست اختلافات

صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۱	۱۱	مولانا روم	مولانا	۰	۰	حضرت شمس کے خیمہ سے	شمس کے خیمہ میں سے
۲	۱۱	آرنیقی	ارنیقی	۲۰	۱۴	شکایت کی	شکائت شروع کی
۳	۱۲	خوارزم	خوارزم شاہ	۲۲	۴	شمس تبریز	شمس تبرز
۴	۱۲	صاحب کو	صاحب کو یہ	۲۲	۹	غیبوبیت	غیبوبت
۵	حاشیہ	بلخ تشریف	بلخ سے تشریف	۲۲	۱۰	حالت بدلدی	حالت بالکل بدلدی
۸	۷	میں پیدا	میں یہیں پیدا	۲۳	۸	(صفحہ ۱۵۲)	(صفحہ ۱۵۳)
۹	۶	ابن جبیر	ابن جبیر (غلط)	۲۵	۳	دین بروید	دین گروید
"	۱۵	"	"	۲۶	۱	اہل وفساد	اہل فساد
۱۰	۶	بود مدرسہ	بود در مدرسہ	۲۶	۵	ہمی ذاتیم	ہمی دانیم
۱۲	حاشیہ	۰	شمس تبریز کی ملاقات	"	۱۳	ہوسکتا	ہوسکتا تو
"	۹	نے کہا کہ	نے کہا	۲۷	۲	سنہ ۶۶۴ھ	سنہ ۶۶۲ھ
۱۳	"	"	"	۲۸	۱۵	بوعلی	بوعلی بن سینا
"	۵	کیا جانو	کیا جانو	"	"	بوعلا	بوعلا ابو العلا معری
۱۸	۱۳	شان واد رفت	شان واد ورفت	۲۹	۶	اور یہ دعا	اور د
۲۰	۱۲	ملنے آتے تھے تو ہم	ملنے آتے تو حضرت	۳۷	۳	بھی اسکی	اسکی بھی

صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۳۷	۴	والئے	والی	۷۶	۷	ہوتے جاتے	ہوتے
〃	۵	تاکہ اس سے	تاکہ میں اس سے	۷۹	۲	علمی مسائل	مسائل علمی
۴۰	۴	برسوں رہے	برسوں ساتھ رہے	〃	〃	او	اور
〃	حاشیہ	ریاضت شاقہ	ریاضات شاقہ	۸۶	۹	جامعیت	جامعیت میں
〃	۱۰	کہ وہ	کہ وہ لوگ	〃	۱۰	درمیان	بیچ
۴۴	۲	مولانا نے	مولانا	〃	۱۵	حب وطن	حب الوطن
۵۲	۱۴	سپہ سالار صفحہ ۳۱	لے سپہ سالار صفحہ ۳۴	۸۸	۱	اکثر وہ	وہ اکثر
〃	۱۱	اول تو	اولاً تو	〃	۶	بظاہر یہ قیاس	بظاہر قیاس یہ
۵۳	۱	غزلوں پر	غزلوں پرجو	۸۹	۱۶	حیز	چیز
۵۵	۴	نداحی (صحیح مداحی)	نداخی	۹۰	۱۰	سے کہ اشیا میں	یہ ممکن ہو کہ اشیا میں
۵۷	۷	تنگ	ننگ	〃	۱۶	اور یہ لازم آئیگا تو محال	تو محال
۶۱	۶	خاص	خاص خاص	۹۱	۱	خیالات	محالات
۶۲	۹	درو غشقش	ورد غشقش	〃	۲	باطن	یاطن
۶۵	۷	بیاو بزم	بیاو بزم	۹۲	۸	زیادہ	زیادہ تر
〃	۱۲	او سمار را	او شمار را	۹۵	۸	چوں بود	بود چوں
۶۸	حاشیہ	تصنیف	سبب تصنیف	〃	۱۴	بباید	بیامد
۷۰	۸	دفتر میں تحریر	دفتر میں	۱۱۳	۱۴	روک نہیں سکتا	نہیں روک سکتا
۷۳	۵	کئی جلدوں	۶ جلدوں	۱۱۴	〃	باید پدید	ناید پدید

صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول	صفحہ	سطر	طبع ہذا	طبع اول
۱۱۵	۱۰	چندان (تلف ۱۲)	چندان (طرف ۱۲)	۱۵۳	۸	ہوتی ہے	ہوئی ہے
״	۱۴	خداکی ثبات	خداکے اثبات	״	۱۴	انقسام	انقسام
۱۱۶	۱۰	بینی	بینہی	۱۵۶	۶	گاؤخر	گاؤ وخر
۱۱۷	۱۶	رادست	زادست	۱۵۹	۱۲	نگر	نگر
۱۱۸	״	کف	کفِ (جھاگ ۱۲)	۱۷۷	۷	جواب یہ	یہ جواب
۱۱۹	۷	ہوتا ہے	ہوجاتا ہے	״	۱۰	خواہی توراد	خواہی توراد (فیاض ۱۲)
۱۲۱	۱۲	بُعد ہوجاتا	بُعد ہوتا جاتا	۱۷۸	۱	ہرامر	اہرامر
۱۲۲	۲	سے کسی	کے کسی	״	۴	ملازم	کسی ملازم
۱۲۴	۲	مسئلہ تے	مسئلہ نے	״	۱۳	کچھ ہوتا	کچھ ہوتا
۱۲۵	۱۰	بنشستش	بسستش	۱۷۹	۵	دست شد	دست شد (رفت ۱۲)
۱۲۷	۱۱	استاقیل	استافیل	۱۸۰	۱۰	دربیاید	وربیاید
۱۲۸	۱۳	کرد جرح	کردہ جرح	۱۸۳	۱۲	تو خود	تو خود (خواہش ۱۲)
״	۱۴	زوند	زند	۱۸۷	۲	دعویٰ ہے کہ	دعویٰ کہ
۱۴۶	۱۰	میں قدرت	میں قانون قدرت	۱۹۵	۸	رائحہ	رائحہ (بو ۱۲)
۱۴۷	۱۴	سمجھنا چاہیئے	چاہیئے	״	۱۳	پس	پیش
۱۴۸	۳	تاحجت	تاتعجب	״	۱۵	رہ	راہ
۱۴۹	۱۱	بھی پیدا	پیدا بھی	۱۹۷	۱	مقامات سلوک	مقامات سلوک (فنا)
۱۵۰	۱۲	یا جمادات	یا اور جمادات	۲۰۱	۱۱	تا زہر	تا ز زہر
۱۵۳	۳	کسی چیز	کسی ایسی چیز	۲۰۵	۸	اسیم	اسیم (امام ۱۲)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

حامداً و مصلیاً

مشکل حکایتیست کہ ہر ذرہ عین اوست
امانمی تواں کہ اشارت بہ او کنند

سلسلۂ کلامیہ کا یہ چوتھا نمبر ہے تین حصے (علم الکلام۔ الکلام۔ الغزالی۔) پہلے شائع ہو چکے ہیں۔ مولانا روم کو دنیا جس حیثیت سے جانتی ہے وہ فقر و تصوف ہے اور اس لحاظ سے متکلمین کے سلسلے میں ان کو داخل کرنا اور اس حیثیت سے اُن کی سوانح عمری لکھنا لوگوں کو موجب تعجب ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک اصلی علم کلام یہی ہے کہ اسلام کے عقائد کی اِس طرح تشریح کیجائے اور اُس کے حقائق و معارف اِس طرح بتائے جائیں کہ خود بخود دلنشین ہو جائیں۔ مولانا روم نے جس خوبی سے اس فرض کو ادا کیا ہے مشکل سے اسکی نظیر مل سکتی ہے اس لئے اُنکو زمرۂ متکلمین سے خارج کرنا سخت ناانصافی ہے۔

مولانا کے حالات و واقعات عام تذکروں میں مختصراً ملتے ہیں سپہ سالار ایک بزرگ مولانا کے مرید خاص تھے اور مدت تک فیض صحبت اٹھایا تھا۔ انھوں نے مولانا کی مستقل سوانحعمری لکھی ہے مناقب العارفین میں بھی انکا مفصل تذکرہ ہے۔ میں نے زیادہ تر انھیں دونوں کتابوں کو ماخذ قرار دیا ہے لیکن یہ کتابیں قدیم مذاق پر لکھی گئی ہیں اور اس لئے ضروری اور بکار آمد باتیں کم ملتی ہیں لیکن اس نقصان کی تلافی اس طرح کر دی گئی ہے کہ مولانا کے کلام اور بالخصوص مثنوی پر نہایت مفصل تبصرہ لکھا ہے۔

وَمَا تَوْفِيْقِيْ اِلَّا بِاللّٰهِ وَهُوَ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَنِعْمَ النَّصِيْر

نام ونسب۔ ولادت وتعلیم وتربیت

محمد نام۔ جلال الدین لقب۔ عرف مولانائے روم حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اولاد میں تھے۔ جواہر مضیہ میں سلسلۂ نسب اسطرح بیان کیا ہے۔ محمد بن محمد بن محمد بن حسین بن احمد بن قاسم بن مسیّب بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیقؓ۔ اس روایت کی رو سے حسین بلخی مولانا کے پردادا ہوتے ہیں، لیکن سپہ سالار نے انکو دادا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے۔ حسین بہت بڑے صوفی اور صاحب حال تھے۔ سلاطین وقت اس قدر انکی عزت کرتے تھے کہ محمد خوارزم شاہ[۲] نے اپنی بیٹی کی اُن سے شادی کردی تھی۔ بہاء الدین اسی کے بطن سے پیدا ہوئے، اس لحاظ سے سلطان محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کا ماموں اور مولانا کا نانا[۲] تھا۔

مولانا کے والد شیخ بہاء الدین

مولانا کے والد کا لقب بہاء الدین اور بلخ وطن تھا۔ علم وفضل میں یکتائے روزگار

۱؎ مدینۃ العلم آرزیقی

۲؎ محمد خوارزم سلسلۂ خوارزمیہ کا بہت بڑا با اقتدار فرمانروا تھا خراسان سے لیکر تمام ایران ماوراء النہر کاشغر اور عراق تک اسکے زیر اثر تھا۔ اخیر میں ارادہ کیا کہ سلطنت عباسیہ کو مٹا کر اسکے بجائے سادات کی سلطنت قائم کرے اس ارادے سے بغداد کو روانہ ہوا لیکن راہ میں اسقدر برف پڑی کہ واپس آیا۔ ۶۱۶ھ میں چنگیز خانیوں سے شکست کھائی اور بالآخر ناکامی کی حالت میں ۶۱۷ھ میں وفات پائی۔ دیکھو تذکرہ دولت شاہ سمرقندی۔

گنے جاتے تھے۔ خراسان کے تمام دور و دراز مقامات سے انہی کے ہاں فتوے آتے تھے۔ بیت المال سے کچھ روزینہ مقرر تھا اسی پر گزراوقات تھی۔ وقف کی آمدنی سے مطلقاً متمتع نہیں ہوتے تھے۔ معمول تھا کہ صبح سے دوپہر تک علوم درسیہ کا درس دیتے تھے ظہر کے بعد حقائق اور اسرار بیان کرتے۔ پیر اور جمعہ کا دن وعظ کیلئے خاص تھا

یہ خوارزم شاہیوں کی حکومت کا دور تھا اور محمد خوارزم شاہ جو اس سلسلے کا اگلی سر تسبید تھا مسند آرا تھا۔ وہ بہاء الدین کے حلقہ بگوشوں میں تھا اور اکثر اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا اسی زمانہ میں امام فخر الدین رازی بھی تھے اور خوارزم شاہ کو اُن سے بھی خاص عقیدت تھی۔ اکثر ایسا ہوتا کہ جب محمد خوارزم شاہ بہاء الدین کی خدمت میں حاضر ہوتا تو امام صاحب بھی ہمرکاب ہوتے۔ بہاء الدین اثنائے وعظ میں فلسفۂ یونانی اور فلسفہ دانوں کی نہایت مذمت کرتے اور فرماتے کہ جن لوگوں نے کتب آسمانی کو پس پشت ڈال رکھا ہے اور فلسفیوں کی تقویم کہن پر جان دیتے ہیں نجات کی کیا امید کر سکتے ہیں۔ امام صاحب کو ناگوار گذرتا لیکن خوارزم شاہ کے لحاظ سے کچھ نہ کہہ سکتے۔

ایک دن خوارزم شاہ مولانا بہاء الدین کے پاس گیا تو ہزاروں لاکھوں آدمیوں کا مجمع تھا۔ شخصی سلطنتوں میں جو لوگ مرجع عام ہوتے ہیں سلاطین وقت کو ہمیشہ اُنکی طرف سے بے اطمینانی رہتی ہے۔ مامون الرشید نے اسی بنا پر حضرت علی رضا

کو عیدگاہ میں جانیسے روک دیا تھا، جہانگیر نے اسی بنا پر مجدد الف ثانی کو قید کر دیا تھا
بہرحال خوارزم شاہ نے حد سے زیادہ بھیڑ بھاڑ دیکھکر امام رازی سے کہا کہ کس
غضب کا مجمع ہے۔ امام صاحب اس قسم کے موقع کے منتظر رہتے تھے، فرمایا "ہاں
اور اگر ابھی سے تدارک نہ ہوا تو پھر مشکل پڑیگی" خوارزم شاہ نے امام صاحب کے
اشارے سے خزانۂ شاہی اور قلعہ کی کنجیاں بہاء الدین کے پاس بھیجدیں اور کہلا
بھیجا کہ اسباب سلطنت سے صرف یہ کنجیاں میرے پاس رہ گئی ہیں وہ بھی حاضر ہیں
مولانا بہاء الدین نے فرمایا کہ اچھا جمعے کو وعظ کہکر یہاں سے چلا جاؤنگا جمعے کے
دن شہر سے نکلے مریدانِ خاص میں سے تین سو بزرگ ساتھ تھے۔ خوارزم شاہ
کو خبر ہوئی تو بہت پچتایا اور حاضر ہو کر بڑی منت سماجت کی لیکن یہ اپنے ارادے
سے باز نہ آئے۔ راہ میں جہاں گذر ہوتا تھا تمام رؤسا و اُمرا زیارت کو آتے تھے
سنہ ۶۱۷ھ میں نیشاپور پہنچے، خواجہ فریدالدین عطار ان کے ملنے کو آئے، اُس وقت
مولانا روم کی عمر چھ برس کی تھی لیکن سعادت کا ستارہ پیشانی سے چمکتا تھا خواجہ
صاحب نے شیخ بہاء الدین سے کہا کہ اس جوہر قابل سے غافل نہ ہونا یہ کہہ کر
اپنی مثنوی اسرار نامہ مولانا کو عنایت کی چونکہ مولانا کے حالات زندگی میں
سلاطین روم کا ذکر جابجا آئیگا اور ان سلاطین میں سے اکثروں کو مولانا سے

لہ یہ واقعہ اور تمام تذکروں میں مذکور ہے لیکن سپہ سالار کے رسالہ میں اس کا مطلق ذکر نہیں۔

خاص تعلق رہا ہے، اس لئے مختصر طور پر اس سلسلے کا ذکر ضرور ہے۔ اس زمانے میں جو لوگ سلاطین روم کہلاتے تھے وہ سلجوقیہ کی تیسری شاخ تھی جو ایشیائے کوچک پر قابض ہو گئی تھی، اور اس زمانے میں ایشیائے کوچک ہی کو روم کہتے تھے۔ یہ سلطنت ۲۲۰ سال تک قائم رہی اور چودہ حکمراں ہوئے۔ اس سلسلے کا پہلا فرمانروا قتلمش تھا جو طغرل بک سلجوقی کا برادر عمزادہ تھا۔ قتلمش الپ ارسلاں کے مقابلے میں باغی ہو کر ۴۵۶ھ میں مارا گیا۔

مولانا اپنے والد کے ساتھ جب ان اطراف میں آئے تو اس وقت علاء الدین کیقباد تخت سلطنت پر متمکن تھا، وہ بڑی عظمت و جلال کا بادشاہ تھا اور اس کے حدود سلطنت بہت وسیع ہو گئے تھے ۶۳۴ھ میں مر گیا۔ اور اسکا بیٹا غیاث الدین کیخسرو بادشاہ ہوا، اسکے زمانے میں ۶۴۱ھ میں تاتاریوں نے بہ سرداری تابجو روم کا رخ کیا۔ غیاث الدین نے انکو روکنا چاہا لیکن خود شکست کھائی اور مجبور ہو کر مطیع ہو گیا۔ ۶۵۶ھ میں وفات پائی۔ اس نے تین بیٹے چھوڑے۔ علاء الدین کیقباد۔ عزالدین کیکاؤس۔ رکن الدین قلیج ارسلاں۔ علاء الدین کو خاص قونیہ کی حکومت ملی۔ ۶۵۵ھ میں وہ ہلاکو خاں کے بھائی منجو خاں سے ملنے کیلئے قونیہ سے چلا اور اسی سفر میں مر گیا۔ منجو خاں نے بلاد روم کو اسکے دو بھائیوں میں تقسیم کردیا اور یہ دونوں بھائی منجو خاں کے

سلاطین روم

خراج گذار رہے۔

عزالدین کیکاؤس خاص قونیہ کا بادشاہ تھا۔ اسی زمانے میں ہلاکو کے سپہ سالار بیکو نے قونیہ پر حملہ کیا کیکاؤس بھاگ گیا اہل شہر نے خطیب شہر کے ہاتھ پر بیکو سے بیعت کی، بیکو نے خطیب کی بہت عزت کی اور اس کی بیوی خطیب کے ہاتھ پر اسلام لائی۔

۶۵۹ھ میں کیکاؤس اور رکن الدین دونوں بھائیوں میں لڑائی ہوئی اور ہلاکو کی مدد سے رکن الدین نے فتح پائی لیکن وہ خود بھی قتل کر دیا گیا۔

معین الدین پروانہ جس کا ذکر اکثر مولانا کے حالات میں آئیگا۔ اسی رکن الدین کا حاجب اور در اصل سیاہ وسفید کا مالک[۱] تھا۔ رکن الدین مولانا روم کا مرید خاص اور مُنہ بولا فرزند تھا۔

مولانا بہاء الدین نیشاپور سے روانہ ہو کر بغداد پہنچے یہاں مدتوں قیام رہا، روزانہ شہر کے تمام امرا اور رؤسا وعلما ملاقات کو آتے تھے اور اُن سے معارف حقائق سنتے تھے۔ اتفاق سے انہی دنوں بادشاہ روم کیقباد کی طرف سے سفارت کے طور پر کچھ لوگ بغداد میں آئے تھے یہ لوگ مولانا بہاء الدین کے حلقہ درس میں شریک ہوا

[۱] یہ حالات زیادہ تر ابن خلدون سے لئے گئے ہیں حبیب السیر اور ابن خلدون میں جا بجا اختلاف ہے لیکن میں نے ابن خلدون کو ترجیح دی ہے۔ ابن خلدون فارسی نہ جاننے کی وجہ سے معین الدین پروانہ کو پروانہ لکھتا ہے

ہو کر مولانا کے حلقہ بگوش ہو گئے واپس جا کر علاء الدین سے تمام حالات بیان کئے وہ غائبانہ مرید ہو گیا۔ شیخ بہاء الدین بغداد سے حجاز اور حجاز سے شام ہوتے ہوئے زنجان میں آئے زنجان سے آق شہر کا رخ کیا یہاں خاتون ملک سعید فخر الدین نے نہایت خلوص سے مہمانداری کے لوازم ادا کئے پورے سال بھر یہاں قیام رہا۔ زنجان سے لارندہ کا رخ کیا یہاں سات برس تک قیام رہا۔ اس وقت مولانا روم کی عمر ۱۸ برس کی تھی بہاء الدین نے اسی سن میں انکی شادی کر دی مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد سنہ ۶۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔

قونیہ میں پہنچنا

لارندہ سے شیخ بہاء الدین کیقباد کی درخواست پر قونیہ کو روانہ ہوئے۔ کیقباد کو خبر ہوئی تو تمام ارکان دولت کے ساتھ پیشوائی کو نکلا اور بڑے تزک و احتشام سے شہر میں لایا شہر پناہ کے قریب پہنچ کر علاء الدین گھوڑے سے اتر پڑا اور پیادہ پا ساتھ ساتھ آیا۔ مولانا کو ایک عالیشان مکان میں اتارا اور ہر قسم کے ضروریات و آرام کے سامان مہیا کئے۔ اکثر مولانا کے مکان پر آتا، اور فیض صحبت اٹھاتا۔

شیخ بہاء الدین نے جمعے کے دن ۱۸ ربیع الثانی سنہ ۶۲۸ھ میں وفات پائی

مولانا کی ولادت

مولانا روم سنہ ۶۰۴ھ میں بمقام بلخ پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ بہاء الدین سے حاصل کی۔ شیخ بہاء الدین کے مریدوں میں سید برہان الدین محقق بڑے پائے

۱؎ نفحات

کے فاضل تھے. مولانا کے والد نے مولانا کو اُنکی آغوش تربیت میں دیادہ مولانا کے اتالیق بھی تھے اور اُستاد بھی. مولانا نے اکثر علوم و فنون انہی سے حاصل کئے ۱۸ یا ۱۹ برس کی عمر میں جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اپنے والد کے ساتھ قونیہ میں آئے، جب انکے والد نے انتقال کیا تو اسکے دوسرے سال یعنی ۶۲۹ھ میں جب اُنکی عمر ۲۵ برس کی تھی تکمیل فن کیلئے شام کا قصد کیا۔ اُس زمانے میں دمشق اور حلب علوم و فنون کے مرکز تھے، ابن جُبیر نے ۵۷۰ھ میں جب دمشق کا سفر کیا تو خاص شہر میں ۲۰ بڑے بڑے دارالعلوم موجود تھے[۵۲]. حلب میں سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے قاضی ابوالمحاسن کی تحریک سے ۵۹۱ھ میں متعدد بڑے بڑے مدرسے قائم کئے۔ چنانچہ اس زمانے سے حلب بھی دمشق کی طرح مدینۃ العلوم بنگیا[۵۳] مولانا نے اول حلب کا قصد کیا اور مدرسہ حلاویہ کی دارالاقامۃ (بورڈنگ) میں قیام کیا[۵۴]۔ اس مدرسے کے مدرس کمال الدین ابن عدیم حلبی تھے۔ انکا نام عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ محدث. حافظ. مؤرخ فقیہ۔ کاتب۔ مفتی اور ادیب تھے. حلب کی تاریخ جو اُنھوں نے لکھی ہے اُسکا

---

۵۱ مناقب العارفین صفحہ ۵۲
۵۲ سفرنامہ ابن جُبیر ذکر دمشق
۵۳ ابن خلکان ترجمہ قاضی بہاءالدین
۵۴ سپہ سالار صفحہ ۳۹

ایک ٹکڑا یورپ میں چھپ گیا ہے۔

مولانا نے مدرسہ حلاویہ کے سوا حلب کے اور مدرسوں میں بھی علم کی تحصیل کی۔ طالب العلمی ہی کے زمانہ میں عربیت۔ فقہ۔ حدیث اور تفسیر اور معقول میں یہ کمال حاصل کیا کہ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا اور کسی سے حل نہ ہوتا تو لوگ انکی طرف رجوع کرتے۔[ا]

دمشق کی نسبت یہ پتہ نہیں چلتا کہ کس مدرسے میں رہکر تحصیل کی۔ سپہ سالار نے ایک ضمنی موقع پر لکھا ہے کہ "وقتیکہ خداوندگار ما در دمشق بود مدرسہ برانیہ در حجرہ کہ متمکن بودند" لیکن ہم کو مدرسہ برانیہ کے کچھ حالات معلوم نہیں۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ مولانا نے سات برس تک دمشق میں رہکر علوم کی تحصیل کی اور اس وقت مولانا کی عمر ۴۰ برس کی تھی۔[۲]

یہ امر قطعی ہے کہ مولانا نے تمام علوم درسیہ میں نہایت اعلیٰ درجے کی مہارت پیدا کی تھی۔ جواہر مضیہ میں لکھا ہے کان عالماً بالمذاھب۔ واسع الفقہ عالماً بالخلاف وانواع العلوم خود ان کی مثنوی بڑی شہادت ہے لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا کہ انھوں نے جو کچھ پڑھا تھا اور جن چیزوں میں کمال حاصل کیا تھا وہ اشاعرہ کے علوم تھے۔ مثنوی میں جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں، انبیا کے قصص وہی نقل کئے ہیں جو عوام میں مشہور تھے

[ا] سپہ سالار صفحہ ۱۶۔ [۲] مناقب العارفین صفحہ ۵۵ و ۵۶۔

معتزلہ سے انکو وہی نفرت ہے جو اشاعرہ کو ہے چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں ع

ہست ایں تاویل اہل اعتزال　　　وائے آں کس کو ندارد نور حال

مولانا کے والد نے جب وفات پائی تو سید برہان الدین اپنے وطن ترمذ میں تھے، یہ خبر سنکر ترمذ سے روانہ ہوئے اور قونیہ میں آئے مولانا اس وقت لارندہ میں تھے سید برہان الدین نے مولانا کو خط لکھا اور اپنے آنیکی اطلاع دی مولانا اسی وقت روانہ ہوئے۔ قونیہ میں شاگرد و استاد کی ملاقات ہوئی دونوں نے ایک دوسرے کو گلے لگایا اور دیر تک دونوں پر بیخودی کی کیفیت رہی۔ افاقہ کے بعد سید نے مولانا کا امتحان لیا اور جب تمام علوم میں کامل پایا تو کہا کہ صرف علم باطنی رہ گیا ہے اور یہ تمہارے والد کی امانت ہے جو میں تمکو دیتا ہوں۔ چنانچہ نو برس تک طریقت اور سلوک کی تعلیم دی۔ بعضوں کا بیان ہے کہ اسی زمانے میں مولانا انکے مرید بھی ہوگئے۔ چنانچہ مناقب العارفین میں ان تمام واقعات کو بہ تفصیل لکھا ہے۔ مولانا نے اپنی مثنوی میں جابجا سید موصوف کا اسی طرح نام لیا ہے جس طرح ایک مخلص مرید پیر کا نام لیتا ہے۔

یہ سب کچھ تھا لیکن مولانا پر اتبک ظاہری ہی علوم کا رنگ غالب تھا۔ علوم دینیہ کا درس دیتے تھے وعظ کہتے تھے فتوے لکھتے تھے سماع وغیرہ سے سخت احتراز کرتے تھے۔ انکی زندگی کا دوسرا دور درحقیقت شمس تبریز کی ملاقات سے شروع

ہوتا ہے جسکو ہم تفصیل سے لکھتے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ شمس تبریزی کی ملاقات کا واقعہ جو مولانا کی زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے تذکروں اور تاریخوں میں اس قدر مختلف اور متناقض طریقوں سے منقول ہے کہ اصل واقعہ کا پتہ لگانا مشکل ہے۔

جواہر مضیہ جو علمائے حنفیہ کے حالات میں سب سے پہلی اور سب سے زیادہ مستند کتاب ہے اسمیں لکھا ہے کہ ایکدن مولانا گھر میں تشریف رکھتے تھے تلامذہ آس پاس بیٹھے تھے، چاروں طرف کتابوں کا ڈھیر لگا ہوا تھا۔ اتفاقاً شمس تبریز کسی طرف سے آنکلے اور سلام کرکے بیٹھ گئے۔ مولانا کی طرف مخاطب ہوکر پوچھا کہ یہ (کتابوں کی طرف اشارہ کرکے) کیا ہے۔ مولانا نے کہا کہ یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے۔ یہ کہنا تھا کہ دفعتہً تمام کتابوں میں آگ لگ گئی۔ مولانا نے کہا کہ یہ کیا ہے، شمس نے کہا کہ یہ وہ چیز ہے جسکو تم نہیں جانتے۔ شمس تو یہ کہکر چلدیے مولانا کا یہ حال ہوا کہ گھر بار، مال اولاد سب چھوڑ چھاڑ کر نکل کھڑے ہوئے اور ملک بملک خاک چھانتے پھرے لیکن شمس کا کہیں پتہ نہ لگا۔ کہتے ہیں کہ مولانا کے مریدوں میں سے کسی نے شمس کو قتل کر ڈالا۔

زین العابدین شروانی نے مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس تبریز کو انکے پیر بابا کمال الدین جندی نے حکم دیا کہ روم جاؤ وہاں ایک دل سوختہ ہے اسکو گرم

کر آوارہ شمس پھرتے پھراتے قونیہ پہنچے، شکر فروشوں کی کاروانسرا میں اُترے۔ ایک دن مولانا روم کی سواری بڑے تزک و احتشام سے نکلی، شمس نے سرراہ ٹوک کر پوچھا کہ "مجاہدہ و ریاضت سے کیا مقصد ہے" مولانا نے کہا اتباع شریعت۔ شمس نے کہا یہ تو سب جانتے ہیں۔ مولانا نے کہا کہ اس سے بڑھکر اور کیا ہو سکتا ہے؛ شمس نے فرمایا کہ علم کے یہ معنی ہیں کہ تمکو منزل تک پہنچادے، پھر حکیم سنائی کا یہ شعر پڑھا

علم کز تو ترا نہ بستاند جہل زاں علم بہ بود بسیار

مولانا پر ان جملوں کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت شمس کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ایک اور روایت میں ہے کہ مولانا حوض کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے سامنے کچھ کتابیں رکھی ہوئی تھیں، شمس نے پوچھا کہ یہ کیا کتابیں ہیں؟ مولانا نے کہا کہ یہ قیل و قال ہے تمکو اس سے کیا غرض، شمس نے کتابیں اٹھاکر حوض میں پھینکدیں مولانا کو نہایت رنج ہوا اور کہا کہ میاں درویش! تم نے ایسی چیزیں ضائع کر دیں جو اب کسی طرح نہیں ملسکتیں، ان کتابوں میں ایسے نادر نکتے تھے کہ انکا نعم البدل نہیں ملسکتا۔ شمس نے حوض میں ہاتھ ڈالا اور تمام کتابیں نکالکر کنارہ پر رکھدیں، لطف یہ کہ کتابیں ویسی ہی خشک کی خشک تھیں نمی کا نام نہ تھا۔ مولانا پر سخت حیرت طاری ہوئی۔ شمس نے کہا یہ عالم حال کی باتیں ہیں تم ان کو کیا جانو، اس کے بعد مولانا اُنکے ارادت مندوں میں داخل ہو گئے۔

ابن بطوطہ سفر کرتے کرتے جب قونیہ میں پہنچا ہے تو مولانا کی قبر کی زیارت کی تقریب سے مولانا کا کچھ حال لکھا ہے اور شمس کی ملاقات کی جو روایت، وہاں تواتراً مشہور تھی اسکو نقل کیا ہے، چنانچہ وہ حسب ذیل ہے۔

"مولانا اپنے مدرسے میں درس دیا کرتے تھے، ایکدن ایک شخص حلوا بیچتا ہوا مدرسے میں آیا۔ حلوے کی اس نے قاشیں بنالی تھیں اور ایک ایک پیسے کو ایک ایک قاش بیچتا تھا۔ مولانا نے ایک قاش لی اور تناول فرمائی۔ حلوا دیکر وہ تو کسی طرف نکل گیا، ادھر مولانا کی یہ حالت ہوئی کہ بے اختیار اٹھ کھڑے ہوئے اور خدا جانے کدھر چل دیئے۔ برسوں کچھ پتہ نہ چلا کئی برس کے بعد آئے تو یہ حالت تھی کہ کچھ بولتے چالتے نہ تھے، جب کبھی زبان کھلتی تھی تو شعر پڑھتے تھے اُنکے شاگرد اُن شعروں کو لکھ لیا کرتے تھے یہی اشعار تھے جو جمع ہو کر مثنوی بن گئی"

یہ واقعہ لکھکر ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ ان اطراف میں اس مثنوی کی بڑی عزت ہے لوگ اسکی نہایت تعظیم کرتے ہیں اور اسکا درس دیتے ہیں، خانقاہوں میں شب جمعہ معمولاً اسکی تلاوت کی جاتی ہے۔

جو روایتیں نقل ہوئیں انمیں سے بعض نہایت مستند کتابوں میں ہیں (مثلاً جواہر مضیہ) بعض اور تذکروں میں منقول ہیں، بعض زبانی متواتر روایتیں ہیں لیکن ایک بھی صحیح نہیں۔ نہ صرف اس لحاظ سے کہ خارج از قیاس ہیں بلکہ اس لئے کہ جیسا آگے

آتا ہے صحیح روایت کے خلاف ہیں۔ اس سے تم قیاس کر سکتے ہو کہ صوفیہ کبار کے حالات میں کس قدر دور از کار روایتیں مشہور ہو جاتی ہیں اور وہی کتابوں میں درج ہو کر سلسلہ بسلسلہ پھیلتی جاتی ہیں۔

سپہ سالار جنکا ذکر اوپر گذر چکا ہے مولانا کے خاص شاگرد تھے ۴۰ برس فیض صحبت اٹھایا تھا واقعہ نگاری میں ہر جگہ خرق عادت کی بھی آمیزش کرتے جاتے ہیں، تاہم شمس کی ملاقات کا جو حال لکھا ہے سادہ صاف اور بالکل قرین عقل ہے، چنانچہ ہم اسکو بہ تفصیل اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔ لیکن ملاقات کے ذکر سے پہلے مختصر طور پر شمس تبریز کے حالات لکھنے ضرور ہیں۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین تھا وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقہ اسمٰعیلیہ کا امام تھا لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا۔ شمس[1] نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی پھر بابا کمال الدین جندی کے مرید ہوئے لیکن عام صوفیوں کی طرح پیری مریدی اور بیعت و ارادت کا طریقہ نہیں اختیار کیا، سوداگروں کی وضع میں شہروں کی سیاحت کرتے رہتے، جہاں جاتے کاروانسرا میں اترتے اور حجرے کا دروازہ بند کر کے مراقبے میں مصروف ہوتے۔ معاش کا یہ طریقہ رکھا تھا کہ کبھی کبھی ازار بند بن لیتے اور اسی کو بیچکر کفاف مہیا کرتے۔ ایک دفعہ

[1] دیباچہ مثنوی نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے ۱۲

مناجات کے وقت دعا مانگی کہ الٰہی کوئی ایسا بندہ خاص ملتا جو میری صحبت کا تحمل ہوسکتا، عالم غیب سے اشارہ ہوا کہ روم کو جاؤ، اُسی وقت چل کھڑے ہوئے قونیہ پہنچے تو رات کا وقت تھا، برنج فروشوں کی سرائے میں اُترے، سرائے کے دروازے پر ایک بلند چبوترہ تھا اکثر امرا اور عمائد تفریح کیلئے وہاں آ بیٹھتے تھے۔ شمس بھی اُسی چبوترے پر بیٹھا کرتے تھے۔ مولانا کو اُنکے آنیکا حال معلوم ہوا تو انکی ملاقات کو چلے، راہ میں لوگ قدمبوس ہوتے جاتے تھے اسی شان سے سرائے کے دروازے پر پہنچے شمس نے سمجھا کہ یہی شخص ہے جسکی نسبت بشارت ہوئی ہے دونوں بزرگونکی آنکھیں چار ہوئیں اور دیر تک زبان حال میں باتیں ہوتی رہیں شمس نے مولانا سے پوچھا کہ حضرت بایزید بسطامی کے ان دو واقعات میں کیونکر تطبیق ہوسکتی ہے، کہ ایک طرف تو یہ حال تھا کہ تمام عمر اس خیال سے خربزہ نہیں کھایا کہ معلوم نہیں جناب رسول اللہ صلعم نے اسکو کس طرح کھایا ہے۔ دوسری طرف اپنی نسبت یوں فرماتے تھے کہ سبحانی ما اعظم شانی (یعنی اللہ اکبر میری شان کس قدر بڑی ہے) حالانکہ رسول اللہ صلعم بااین ہمہ جلالت شان فرمایا کرتے تھے کہ میں دن بھر میں ستر دفعہ استغفار کرتا ہوں مولانا نے فرمایا کہ بایزید اگرچہ بہت بڑے پائے کے بزرگ تھے لیکن مقام ولایت میں وہ ایک خاص درجے پر ٹھہر گئے تھے اور اس درجے کی عظمت کے اثر سے اُنکی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے۔ بخلاف اسکے جناب رسول اللہ صلعم منازل تقرب

میں برابر ایک پائے سے دوسرے پائے پر چڑھتے جاتے تھے اس لئے جب بلند پائے پر پہنچتے تھے تو پہلا پایہ اس قدر پست نظر آتا تھا کہ اُس سے استغفار کرتے تھے۔

مناقب العارفین کی روایت میں جزئی اختلافات کے ساتھ تصریح ہے کہ یہ ۶۴۲ھ کا واقعہ ہے۔ اس بنا پر مولانا کی مسند نشینیِ فقر کی تاریخ اسی سال سے شروع ہوتی ہے۔

سپہ سالار کا بیان ہے کہ چھ مہینے تک برابر دونوں بزرگ صلاح الدین زرکوب کے حجرے میں چلّہ کش رہے، اس مدت میں آب و غذا قطعاً متروک تھی اور بجز صلاح الدین کے اور کسی کو حجرے میں آمد و رفت کی مجال نہ تھی، مناقب العارفین میں اس مدت کو نصف کر دیا ہے۔ اس زمانے سے مولانا کی حالت میں ایک نمایاں تغیر جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابتک سماع سے محترز تھے اب اسکے بغیر چین نہیں آتا تھا۔ چونکہ مولانا نے درس و تدریس اور وعظ و پند کے اشغال دفعۃً چھوڑ دیے، اور حضرت شمس کی خدمت سے دم بھر کو جدا نہیں ہوتے تھے تمام شہر میں ایک شورش مچگئی لوگونکو سخت رنج تھا کہ ایک دیوانہ بے سروپا نے مولانا پر ایسا سحر کر دیا کہ وہ کسی کام کے نہیں رہے۔ یہ برہمی یہانتک پھیلی کہ خود مریدانِ خاص اسکی شکایت کرنے لگے شمس کو ڈر ہوا کہ یہ شورش فتنہ انگیزی کی حد تک نہ پہنچ جائے چپکے گھر سے نکلکر دمشق کو چلدیے، مولانا کو اُنکے فراق کا ایسا صدمہ ہوا کہ سب لوگوں

سے قطع تعلق کر کے عزلت اختیار کی، مریدان خاص کو بھی خدمت میں بار نہیں مل سکتا تھا۔ مدت کے بعد شمس نے مولانا کو دمشق سے خط لکھا اس خط نے شوق کی آگ اور بھڑکا دی۔ مولانا نے اس زمانے میں نہایت رقت آمیز اور پر اثر اشعار کہے۔ جن لوگوں نے شمس کو آزردہ کیا تھا انکو سخت ندامت ہوئی، سب نے مولانا سے آکر معافی کی درخواست کی۔ چنانچہ اس واقعہ کو مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں درج کیا ہے۔

همه گریاں۔ به توبه گفته که وائے
عفو ما کن ازیں گناه۔ خدائے

قدر او از عمے نه دانستیم،
که بُد او پیشوا نه دانستیم

طفل ره بوده ایم۔ خرده مگیر
یارب انداز در دل آں پیر

که کند عذر ہائے ما را او
عفو کلّی ازیں شدیم دو تو

پیش شیخ آمدند با به گناں
که به بخشا مکن دگر ہجراں

توبه ہائے کنیم رحمت کن
گر دگر ایں کنیم لعنت کن

شیخ شاں چونکه دید از ایشاں ایں
راه شاں داد رفت از و آں کیں

اب رائے یہ قرار پائی کہ سب ملکر دمشق جائیں اور شمس کو منا کر لائیں سلطان ولد اس قافلہ کے سپہ سالار بنے۔ مولانا نے شمس کے نام ایک منظوم خط لکھا اور سلطان ولد کو دیا کہ خود پیش کرنا۔ خط یہ تھا:۔

بہ خدائے کہ در ازل بودہ ست | حی و دانا و قادر و قیوم
نور او شمعہائے عشق افروخت | تا لشد صد ہزار سرِ معلوم
از یکے حکم او جہاں پُر شد | عاشق و عشق حاکم و محکوم
در طلسماتِ شمس تبریزی | گشت گنجِ عجائبش مکتوم
کہ ازاں دم کہ تو سفر کردی | از حلاوت جُدا شدیم چو موم
ہمہ شب ہمچو شمع مے سوزیم | زآتشی جفت و انگبیں محروم
در فراقِ جمال تو مارا | جسم ویران و جان ہمچو موم
آں عنان ابدیں طرف برتاب | زفت کن پیل عیش را خرطوم
بے حضورت سماع نیست حلال | ہمچو شیطاں طرب شدہ مرجوم
یک غزل بے تو ہیچ گفتہ نشد | تا رسد آں بہ مشرقہ مفہوم
پس بہ ذوقِ سماع نامۂ تو | غزلے پنج و شش بشد منظوم
شام از نور صبح روشن باد | اے بہ تو فخر شام و ارمن و روم

ان اشعار کے علاوہ ایک غزل بھی ۵ شعر کی لکھی تھی جس کے دو شعر دیباچہ مثنوی میں نقل کئے ہیں۔

بروید اے حریفاں بکشید یار مارا | بمن آورید حالا صنم گریز پارا
اگر او بہ عدہ گوید۔ کہ دمِ دگر بیاید | مخورید مکر او را۔ بفریبد او شمارا

سلطان ولد قافلے کے ساتھ دمشق پہنچے، بڑی مشکل سے شمس کا پتہ لگا۔ سب سامنے جاکر آداب وتسلیم بجالائے اور پیشکش[1] جو ساتھ لائے تھے نذر کرکے مولانا کا خط دیا۔ شمس مسکرائے ع بہ دام ودانہ نگیرند مرغ دانا را۔ پھر فرمایا کہ ان خزف ریزوں کی ضرورت نہیں، مولانا کا پیام کافی ہے۔ چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا پھر دمشق سے سب کو لیکر روانہ ہوئے۔ تمام لوگ سواریوں پر تھے لیکن سلطان ولد کمال ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے۔ مولانا کو خبر ہوئی تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک و احتشام سے لائے مدت تک بڑے ذوق وشوق کی صحبتیں رہیں۔

چند روز کے بعد حضرت شمس نے مولانا کی ایک پروردہ کے ساتھ جس کا نام کیمیا تھا شادی کرلی۔ مولانا نے دکان کے سامنے ایک خیمہ نصب کرادیا کہ حضرت شمس اسمیں قیام فرمائیں۔ مولانا کے ایک صاحبزادے جنکا نام علاء الدین چلپی تھا جب مولانا سے ملنے آتے تھے تو حضرت شمس کے خیمے سے ہو کر جاتے۔ شمس کو ناگوار ہوتا چند بار منع کیا لیکن وہ باز نہ آئے۔ علاؤ الدین نے لوگوں سے شکایت کی، حاسدوں کو موقع ملا سب نے کہنا شروع کیا کہ کیا غضب ہے ایک

[1] دیباچۂ مثنوی میں لکھا ہے کہ یہ پیشکش ہزار دینار سرخ تھے اور مولانا نے اس لئے بھیجے تھے کہ حضرت شمس کے آستانہ پر نثار کیئے جائیں۔

بیگانہ آئے اور یگانوں کو گھر میں نہ آنے دے۔ یہ چرچا بڑھتا گیا یہانتک کہ شمس نے اب کی دفعہ عزم کرلیا کہ جا کر پھر کبھی نہ آئیں، چنانچہ دفعتاً غائب ہوگئے۔ مولانا نے ہر طرف آدمی دوڑائے لیکن کہیں پتہ نہ چلا۔ آخر تمام مریدوں اور عزیزوں کو ساتھ لیکر خود تلاش کو نکلے۔ دمشق میں قیام کرکے ہر طرف سراغ رسانی کی لیکن کامیابی نہ ہوئی، آخر مجبور ہوکر قونیہ کو واپس چلے آئے۔

یہ تمام واقعات سپہ سالار نے بہ تفصیل لکھے ہیں۔ مناقب العارفین میں کیمیا سے شادی کرنیکا واقعہ منقول نہیں لیکن اس قدر لکھا ہے کہ "حضرت شمس کی زوجۂ محترمہ کیمیا خاتون تھیں، وہ بے اجازت ایک دفعہ باہر چلی گئی تھیں اس پر حضرت شمس سخت ناراض ہوئے وہ اسی وقت بیمار ہوئیں اور تین دن کے بعد مرگئیں انکی وفات کے بعد حضرت شمس دمشق کو چلے گئے"۔ مناقب العارفین میں یہ بھی لکھا ہے کہ یہ واقعہ شعبان ۶۴۴ھ میں پیش آیا، اگر یہ روایت صحیح ہے تو مولانا اور شمس کی صحبت کل دو برس رہی۔

مثنوی کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ شمس اول دفعہ جب ناراض ہوکر چلے گئے تو اپنے وطن تبریز پہنچے اور مولانا خود جاکر انکو تبریز سے لائے، چنانچہ خود مثنوی میں اس واقعہ کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

ساربانا بار بکشا ز اشتراں   شہر تبریز ست و کوے دلستاں

فرِ فردوس ست ایں پالیز را | شعشعۂ عرش ست ایں تبریز را
ہر زمانے فوج روح انگیز جاں | از فرازِ عرش بر تبریزیاں

شمس تبریز کا قتل یا غائب ہونا

یہ عجیب بات ہے کہ سپہ سالار نے جو بقول خود ۴۰ برس تک مولانا کی خدمت میں رہے شمس تبریز کی نسبت صرف اس قدر لکھا ہے کہ وہ رنجیدہ ہو کر کسی طرف نکل گئے اور پھر انکا پتہ نہ لگا۔ لیکن اور تمام تذکرے متفق اللفظ ہیں کہ انکو اسی زمانے میں جبکہ وہ مولانا کے پاس مقیم تھے مولانا کے بعض مریدوں نے حسد کی وجہ سے قتل کر دیا۔[1] نفحات الانس میں ہے کہ خود مولانا کے صاحبزادے علاء الدین محمد نے یہ حرکت کی

نفحات الانس میں شمس کی شہادت کا سال ۶۴۵ھ لکھا ہے، غرض شمس کی شہادت یا غیبوبیت کا زمانہ ۶۴۴ھ اور ۶۴۵ھ کے بیچ بیچ میں ہے شمس کی شہادت نے مولانا کی حالت بدل دی۔

مولانا کی شاعری کی ابتداء

تذکرہ نویسوں نے گو تصریح نہیں کی لیکن قرائن صاف بتلاتے ہیں کہ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا کے شاعرانہ جذبات اسی طرح انکی طبیعت میں پنہاں تھے جس طرح پتھر میں آگ ہوتی ہے۔ شمس کی جدائی گویا چقماق تھی اور شرارے انکی پرجوش غزلیں مثنوی کی ابتدا اسی دن سے ہوئی چنانچہ تفصیل آگے آئیگی۔

اسی زمانے میں ہلاکو خاں کے سپہ سالار بیچو خاں نے قونیہ پر حملہ کیا اور اپنی فوج

۱؎ جواہر مضیہ ۱۲

شہر کے چاروں طرف پھیلا دیں۔ اہل شہر محاصرے سے تنگ آکر مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے ایک ٹیلے پر جو بیچو خاں کے خیمہ گاہ کے سامنے تھا جاکر مصلا بچھا دیا اور نماز پڑھنی شروع کی۔ بیچو خاں کے سپاہیوں نے مولانا کو تاک کر تیر باراں کرنا چاہا لیکن کمانیں کھنچ نہ سکیں آخر گھوڑے بڑھائے کہ تلوار سے قتل کر دیں لیکن گھوڑے جگہ سے ہل نہ سکے تمام شہر میں غل پڑ گیا لوگوں نے بیچو خاں سے جاکر یہ واقعہ بیان کیا، اس نے خود خیمے سے نکلکر کئی تیر چلائے لیکن سب چھٹکر ادھر اُدھر نکل گئے جھلا کر گھوڑے سے اُتر پڑا اور مولانا کی طرف چلا لیکن پاؤں اُٹھ نہ سکے آخر محاصرہ چھوڑ کر چلا گیا۔ یہ پوری روایت مناقب العارفین میں ہے (صفحہ ۱۵۲) صوفیانہ روایتوں پر خوش اعتقادی کے حاشیے خود بخود چڑھتے جاتے ہیں اس لئے اگر انکو الگ کر دیا جائے تو واقعہ اس قدر نکلے گا کہ مولانا نے جب اطمینان۔ استقلال اور بے پروائی سے عین بیچو خاں کے خیمے کے آگے مصلا بچھا کر نماز پڑھنی شروع کی ہوگی اور اہل فوج کی تیر باراں کا کچھ خیال نہ کیا ہوگا اُس نے خود بیچو خاں کے دل کو مرعوب کر دیا ہوگا اور اس قسم کے واقعات کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

مدت تک مولانا کو شمس کی جدائی نے بے قرار و بے تاب رکھا۔ ایک دن اسی جوش خروش کی حالت میں گھر سے نکلے، راہ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کی دکان تھی، وہ چاندی کے ورق کوٹ رہے تھے، مولانا پر ہتوڑی کی آواز نے سماع کا اثر پیدا

کیا۔ وہیں کھڑے ہوگئے اور وجد کی حالت طاری ہوگئی شیخ مولانا کی حالت دیکھکر اسی

طرح ورق کوٹتے رہے یہاں تک کہ بہت سی چاندی ضائع ہوگئی لیکن انھوں نے

ہاتھ نہ روکا آخر شیخ باہر نکل آئے مولانا نے انکو آغوش میں لے لیا اور اس جوش و

مستی میں دوپہر سے عصر تک یہ شعر گاتے رہے۔

یکے گنجے پدید آمد ازین دکان زرکوبی ۔۔۔ زہے صورت زہے معنی زہے خوبی زہے خوبی

شیخ صلاح الدین نے وہیں کھڑے دکان لٹوا دی اور دامن جھاڑ کر مولانا

کے ساتھ ہوگئے۔ وہ ابتدا سے صاحب حال تھے۔ سید برہان الدین محقق سے انکو بیعت

تھی اور اس لحاظ سے مولانا کے ہم استاد اور مولانا کے والد کے شاگرد تھے

مولانا کو صلاح الدین کی صحبت سے بہت کچھ تسلی ہوئی ۹ برس تک متصل ان سے

صحبت گرم رہی جس بات کے لئے مولانا شمس تبریز کو ڈھونڈھتے پھرتے تھے اُن سے

حاصل ہوئی چنانچہ بہاء الدین ولد اپنی مثنوی میں فرماتے ہیں۔

قطب ہفت آسمان و ہفت زمین ۔۔۔ لقب شاں بود صلاح الدین

نور خور از رخش خجل گشتے ۔۔۔ ہر کہ دیدیش ز اہل دل گشتے

چوں ورا دید شیخ صاحب حال ۔۔۔ برگزیدش ز جملۂ ابدال

رو بدو کرد جملہ را بگذاشت ۔۔۔ غیر او را خطا و سہو انگاشت

صلاح الدین زرکوب کی صحبت

لہ نفحات الانس و رسالہ سپہ سالار حالات شیخ صلاح الدین زرکوب۔

گفت آں شمس دیں کہ مے گفتیم — باز آمد بہ ما چہ را خفتیم
گفت از روئے مہر یاراں را — نیست پروائے کس مرا بہ جہاں
من نہ دارم سر شما بروید — از برم۔ با صلاح دیں بروید
شورش شیخ گشت ازو ساکن — واں ہمہ رنج و گفتگو ساکن
شیخ با او چنانکہ با آں شاہ — شمس تبریز خاصۂ اللہ
خوش درآمیخت ہمچو شیر و شکر — کار ہر دو زہم دگر شد زر[1]

مولانا صلاح الدین کی شان میں نہایت ذوق شوق کی غزلیں اور اشعار لکھتے تھے، ایک غزل میں فرماتے ہیں:۔

مطربا اسرار ما را باز گو — قصہ ہائے جاں فزا را باز گو
ما دہاں بربستہ ایم از ذکر او — تو حدیث دلکشا را باز گو
چوں صلاح الدین صلاح جان ماست — آں صلاح جان ہا را باز گو

مولانا کے پرانے رفیقوں نے یہ دیکھ کر کہ ایک زرکوب جسکو لکھنا پڑھنا تک نہیں آتا تھا مولانا کا نہ صرف ہمدم وہمراز بن گیا ہے بلکہ مولانا اُس سے اس طرح پیش آتے ہیں جس طرح مرید پیر کے ساتھ سخت شورش برپا کی اور شیخ صلاح الدین سے بری طرح پیش آنا چاہا۔ چنانچہ سلطان ولد اپنی مثنوی میں لکھتے ہیں۔

[1] سپہ سالار صفحہ ۷۰۔

باز در منکراں غرید اعتقاد — باز درہم شدند اہل فساد
گفتہ باہم کزیں یکے برستیم — چوں نگہ مے کنیم در شستیم
ایں کہ آمد ز اولیں بترست — اولیں نور بود ایں شررست
کاش کاں اولیں بودے باز — شیخ ما را رفیق وہم دمساز
ہمہ ایں مرد را ہمے ذاتیم — ہمہ ہم شہریم و ہم خوانیم
نہ ورا خط۔ نہ علم۔ نہ گفتار — بر ما خود نہ داشت ایں مقدار
گرچہ شاں ترہات مے گفتند — از غم و غصہ شب نمے خفتند
کاے عجب از چہ روئے مولانا — مے نیابد کسے چو او دانا
روز و شب مے کند سجود او را — بر فزونانِ دیں فزود او را
یک مریدے بہ رسمِ طنازی — شد ازیشاں و کرد غمازی
او ہماں لحظہ نزدِ مولانا — آمد و گفت آں حکایت را
کہ ہمہ جمع قصدِ آں دارند — کہ فلاں را ز تند و آزارند

لیکن جب حریفوں کو معلوم ہوا کہ مولانا کا تعلق اُن سے منقطع نہیں ہو سکتا اُس خیال سے باز آئے۔ مولانا نے اپنے صاحبزادے سلطان ولد کا شیخ صلاح الدین کی صاحبزادی سے عقد بھی کر دیا تھا کہ اختصاص باطنی کے ساتھ ظاہری تعلقات بھی مستحکم

۵۱ سپہ سالار صفحہ ۱۷۔

ہو جائیں۔ سپہ سالار نے لکھا ہے کہ دس برس تک مولانا اور شیخ کی صحبتیں گرم رہیں یا لآخر ۶۶۴ھ میں شیخ بیمار ہوئے اور مولانا سے درخواست کی کہ دعا فرمائیے کہ اب طائر روح قفس عنصری سے نجات پائے۔ تین چار روز بیمار رہکر وفات پائی مولانا نے تمام رفقا اور اصحاب کے ساتھ انکے جنازے کی مشایعت کی اور اپنے والد کے مزار کے پہلو میں دفن کیا۔ مولانا کو انکی جدائی کا نہایت سخت صدمہ ہوا۔ اسی حالت میں ایک غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے:-

اے زہجراں در فراقت آسماں بگریستہ　　　دل میانِ خوں نشستہ عقل و جاں بگریستہ

حسام الدین چلپی

صلاح الدین کی وفات کے بعد مولانا نے حسام الدین چلپی کو جو معتقدانِ خاص میں تھے ہمدم و ہمراز بنایا اور جبتک کہ زندہ رہے انہی سے دل کو تسکین دیتے رہے۔ مولانا اُنکے ساتھ اس طرح پیش آتے تھے کہ لوگوں کو گمان ہوتا تھا کہ شاید اُنکے مرید ہیں وہ بھی مولانا کا اس قدر ادب کرتے تھے کہ پورے دس برس کی مدت میں ایک دن بھی مولانا کے وضو خانے میں وضو نہیں کیا شدت کے جاڑے پڑتے ہوتے اور برف گرتی ہوتی لیکن گھر جا کر وضو کر آتے۔

حسام الدین ہی کی درخواست اور استدعا پر مولانا نے مثنوی لکھنی شروع کی چنانچہ تفصیل اسکی مثنوی کے ذکر میں آئیگی۔

۶۷۲ھ میں قونیہ میں بڑے زور کا زلزلہ آیا اور متصل ۴۰ دن تک قائم رہا،

تمام لوگ سراسیمہ وحیران پھرتے تھے آخر مولانا کے پاس آئے کہ یہ کیا بلائے آسمانی ہے۔ مولانا نے فرمایا کہ زمین بھوکی ہے لقمہ تر چاہتی ہے اور انشاء اللہ کامیاب ہوگی اُسی زمانے میں مولانا نے یہ غزل لکھی:-

با ایں ہمہ مہر و مہربانی ۔۔۔ دل مے دہدت کہ خشم رانی

ویں جملہ شیشہ خانہ ہا را ۔۔۔ درہم شکنی بہ لن ترانی

در زلزلہ است دار دنیا ۔۔۔ کز خانہ تو رخت مے کشانی

نالاں ز تو صد ہزار رنجور ۔۔۔ بے تو نہ زیند ہیں تو دانی

ان دنوں مولانا کا معمول تھا کہ سرخ عبا پہنا کرتے تھے اسی زمانے میں ایک اور غزل لکھی

رو سر بنہ بہ بالیں تنہا مرا رہا کن ۔۔۔ ترک من خراب شب گرد مبتلا کن

مائیم و موج سودا شب تا بروز تنہا ۔۔۔ خواہی بیا ببخشا خواہی برو جفا کن

بر شاہ خوبرویاں واجب وفا نباشد ۔۔۔ اے زرد روئے عاشق تو صبر کن وفا کن

دردیست غیر مردن آنرا دوا نباشد ۔۔۔ پس من چگونہ گویم آں درد را دوا کن

در خواب دوش پیرے در کوئے عشق دیدم ۔۔۔ با سر اشارتم کرد کہ عزم سوئے ما کن

گر اژدہاست در رہ عشقیست چوں زمرد ۔۔۔ از برق آں زمرد ہیں دفع اژدہا کن

بس کن کہ بیخودم من گر تو ہنر فزائی ۔۔۔ تو بیخ بو علی گو تنبیہ بو علا کن

چند روز کے بعد مزاج ناساز ہوا اکمل الدین اور غضنفر کہ اپنے زمانے کے جالینوس تھے

۵ جمادی الآخرہ ۶۷۲ھ وفات

علاج میں مشغول ہوئے لیکن نبض کا یہ حال تھا کہ ابھی کچھ ہے ابھی کچھ ہے۔ آخر تشخیص سے عاجز آئے۔ اور مولانا سے عرض کی کہ آپ خود مزاج کی کیفیت سے مطلع فرمائیں مولانا مطلق متوجہ نہیں ہوتے تھے لوگوں نے سمجھا کہ اب کوئی دن کے مہمان ہیں بیماری کی خبر عام ہوئی تو تمام شہر عیادت کیلئے ٹوٹا شیخ صدرالدین جو شیخ محی الدین اکبر کے تربیت یافتہ اور روم وشام میں مرجع عام تھے تمام مریدوں کو ساتھ لیکر آئے۔ مولانا کی حالت دیکھکر بیقرار ہوئے اور یہ دعا کی کہ خدا آپکو جلد شفا دے۔ مولانا نے فرمایا شفا آپ کو مبارک ہو۔ عاشق اور معشوق میں بس ایک پیرہن کا پردہ رہگیا ہے کیا آپ نہیں چاہتے کہ وہ بھی اٹھ جائے اور نور نور میں ملجائے۔ شیخ روتے ہوئے اُٹھے، مولانا نے یہ شعر پڑھا:۔

چہ دانی تو کہ در باطن چہ شاہے ہمنشیں دارم　　رخ زریں من منگر کہ پائے آہنیں دارم

شہر کے تمام امرا، علما، مشائخ اور ہر طبقے و درجے کے لوگ آتے تھے اور بے اختیار چیخیں مار مار کر رو دیتے تھے۔ ایک شخص نے پوچھا کہ آپکا جانشین کون ہوگا؟ اگرچہ مولانا کے بڑے صاحبزادے سلطان بہاءالدین ولد سلوک اور تصوف میں بڑے پایہ کے شخص تھے لیکن مولانا نے حسام الدین چلپی کا نام لیا، لوگوں نے دوبارہ سہ بارہ پوچھا پھر یہی جواب ملا چوتھی دفعہ سلطان ولد کا نام لیکر کہا کہ اُنکے حق میں آپ کیا فرماتے ہیں؟ ارشاد ہوا کہ وہ پہلوان ہے اُسکو وصیت کی حاجت نہیں

مولانا پر ۵۰ دینار قرضہ تھا مریدوں سے فرمایا کہ جو کچھ موجود ہے ادا کرکے باقی قرض خواہ سے بحل کرالو لیکن قرض خواہ نے کچھ لینا گوارا نہ کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ الحمد للہ اس سخت مرحلے سے رہائی ہوئی۔ چلپی حسام الدین نے پوچھا کہ آپکے جنازے کی نماز کون پڑھائیگا فرمایا مولانا صدر الدین۔ یہ وصیتیں کرکے جمادی الثانی ۶۷۲ھ کی پانچویں تاریخ یکشنبہ کے دن غروب آفتاب کے وقت انتقال کیا۔

رات کو تجہیز اور تکفین کا سامان مہیا کیا گیا صبح کو جنازہ اٹھا۔ بچے۔ جوان۔ بوڑھے امیر غریب۔ عالم۔ جاہل۔ ہر طبقے اور فرقے کے آدمی جنازے کے ساتھ تھے اور چیخیں مار مار کر روتے جاتے تھے۔ ہزاروں آدمیوں نے کپڑے پھاڑ ڈالے۔ عیسائی اور یہودی تک جنازے کے آگے آگے انجیل اور توریت پڑھتے اور نوحہ کرتے جاتے تھے۔ بادشاہ وقت جنازے کے ساتھ تھا اس نے انکو بلا کر کہا کہ تمکو مولانا سے کیا تعلق، بولے کہ یہ شخص اگر تمہارا محمدؐ تھا تو ہمارا موسٰیؑ اور عیسٰیؑ تھا۔ صندوق جسمیں تابوت رکھا تھا راہ میں چند دفعہ بدلا گیا اور اُسکے تختے توڑ کر تبرک کے طور پر تقسیم کئے گئے شام ہوتے ہوتے جنازہ قبرستان میں پہنچا۔ شیخ صدر الدین نماز جنازہ پڑھانے کیلئے کھڑے ہوئے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہو گئے، آخر قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی۔ ۴۰ دن تک لوگ مزار کی زیارت کو آتے رہے۔ چنانچہ ان واقعات کو سلطان ولد نے اپنی مثنوی میں مختصر طور پر لکھا ہے۔

پنجم ماہ در جمادی آخر | بود نقلان آں شہ فاخر
سال ہفتاد و دو و بدہ بعدد | شش صد از عہد حضرت احمدؐ
چشم زخمے چناں رسید آں دم | گشت نالاں فلک دراں ماتم
مردم شہر از صغیر و کبیر | ہمہ اندر فغان و آہ و نفیر
دہیاں ہم ز رومی و اتراک | کردہ از درد او گریباں چاک
بہ جنازہ ہمہ شدہ حاضر | از سر مہر عشق نز پے بر
کردہ او را مسیحیاں معبود | دیدہ او را جہود خوب چو ہود
عیسوی گفت اوست عیسی ما | موسوی گفت اوست موسی ما
ہمہ کردہ ز غم گریباں چاک | ہمہ از سوز کردہ بر سر خاک
ہمچناں ایں کشید تا چل روز | ہیچ ساکن نشد دمے لف و سوز
بعد چل روز سوے خانہ شدند | ہمہ مشغول ایں فسانہ شدند

مولانا کا مزار مبارک اُس وقت سے آج تک بوسہ گاہِ خلائق ہے۔ ابن بطوطہ جب قونیہ میں پہنچا ہے تو وہاں کے حالات میں لکھتا ہے کہ مولانا کے مزار پر بڑا لنگر خانہ ہے جس سے صادر و وارد کو کھانا ملتا ہے۔

اولاد

مولانا کے دو فرزند تھے، علاء الدین محمد، سلطان ولد۔ علاء الدین محمد کا نام صرف اس کارنامے سے زندہ ہے کہ انھوں نے شمس تبریز کو شہید کیا تھا۔ سلطان ولد جو فرزند اکبر تھے خلعت الرشید تھے۔ گو مولانا کی شہرت کے آگے انکا نام روشن نہ ہو سکا لیکن علوم ظاہری و باطنی میں وہ یگانہ روزگار تھے۔ مولانا کی وفات پر سب کی رائے تھی کہ انھی کو سجادہ نشین کیا جائے لیکن انکی نیک نفسی نے گوارا نہ کیا۔ انھوں نے حسام الدین چلپی سے کہا کہ والد ماجد کے زمانے میں آپ ہی خلافت کے خدمات انجام دیتے تھے اسلئے آج بھی آپ ہی اس مسند کو زینت دیجیے۔ حسام الدین چلپی نے ۶۸۴ھ میں انتقال کیا، اُسکے بعد سلطان ولد اتفاق عام سے مسند خلافت پر متمکن ہوئے۔ اُنکے زمانے میں بڑے بڑے علما و فضلا موجود تھے لیکن جب وہ حقائق و اسرار پر تقریر کرتے تو تمام مجمع ہمہ تن گوش بنجاتا۔ انکی تصنیفات میں سے خاص قابل ذکر ایک مثنوی ہے جسمیں مولانا کے حالات اور واردات لکھے ہیں اور اس لحاظ سے وہ گویا مولانا کی مختصر سوانح عمری ہے۔

انھوں نے ۷۱۲ھ میں ۹۶ برس کی عمر میں انتقال کیا۔ انکے چار صاحبزادے تھے، چلپی عارف جنکا نام جلال الدین فریدون تھا، چلپی عابد، چلپی زاہد، چلپی واحد۔

چلپی عارف مولانا روم کی حیات ہی میں پیدا ہوئے تھے اور مولانا انکو نہایت پیار کرتے تھے۔ سلطان ولد کے انتقال کے بعد باپ کے سجادے پر بیٹھے اور ۷۱۹ھ میں انتقال کیا۔ اُنکے بعد اُنکے بھائی چلپی عابد نے مسندِ فقر کو زینت دی۔ اُنکے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا لیکن نہ اُنکے تفصیلی حالات ملتے ہیں نہ اُن کا ذکر مولانا کے سوانح نگار کا کوئی ضروری فرض ہے۔

سلسلۂ باطنی

مولانا کا سلسلہ ابتک قائم ہے، ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامے میں لکھا ہے کہ اُنکے فرقے کے لوگ جلالیہ کہلاتے ہیں، چونکہ مولانا کا لقب جلال الدین تھا اسلئے اُنکی انتساب کی وجہ سے یہ نام مشہور ہوا ہوگا لیکن آجکل ایشیاے کوچک، شام، مصر اور قسطنطنیہ میں اس فرقہ کو مولویہ کہتے ہیں۔ میں نے سفر کے زمانے میں اس فرقے کے اکثر جلسے دیکھے ہیں۔ یہ لوگ نمد کی ٹوپی پہنتے ہیں جسمیں جوڑ یا درز نہیں ہوتی، مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ بھی باندھتے ہیں۔ خرقہ یا کُرتے کے بجائے ایک چنٹ دار جامہ ہوتا ہے۔ ذکر و شغل کا یہ طریقہ ہے کہ حلقہ باندھکر بیٹھتے ہیں ایک شخص کھڑا ہوکر ایک ہاتھ سینے پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے یا پیچھے بڑھنا یا ہٹنا نہیں ہوتا بلکہ ایک جگہ جمکر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف

اور نے بھی بجاتے ہیں لیکن میں نے سماع کی حالت نہیں دیکھی۔ چونکہ مولانا پر ہمیشہ ایک وجد اور سکر کی حالت طاری رہتی تھی اور جیسا کہ آگے آئیگا وہ اکثر جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے، مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی جو تقلید کی چیز نہیں۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں جب کوئی شخص داخل ہونا چاہتا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ ۴۰ دن چارپایوں کی خدمت کرتا ہے، ۴۰ دن فقرا کے دروازے پر جھاڑو دیتا ہے، ۴۰ دن آب کشی کرتا ہے، ۴۰ دن فراشی، ۴۰ دن ہیزم کشی، ۴۰ دن طباخی، ۴۰ دن بازار سے سودا سلف لانا، ۴۰ دن فقرا کی مجلس کی خدمت گاری ۴۰ دن داروغہ گری۔ جب یہ مدت تمام ہو چکتی ہے تو غسل دیا جاتا ہے اور تمام محرمات سے توبہ کرا کر حلقے میں داخل کر لیا جاتا ہے۔ اسکے ساتھ خانقاہ سے لباس (وہی جامہ) ملتا ہے اور اسم جلالی کی تلقین کیجاتی ہے۔

مولانا کے معاصرین اور ارباب صحبت

اسلام کو آج تیرہ سو برس ہوئے اور اس مدت میں اس نے بارہا بڑے بڑے صدمات اٹھائے لیکن ساتویں صدی میں جس زور کی اسکو ٹکر لگی کسی اور قوم یا مذہب کو لگی ہوتی تو پاش پاش ہو کر رہ جاتا۔ یہی زمانہ ہے جس میں تاتار

کا سیلاب اٹھا اور دفعۃً اس سرے سے اُس سرے تک پھیل گیا سیکڑوں ہزاروں شہر اجڑ گئے کم از کم ۹ لاکھ آدمی قتل کر دیے گئے۔ سب سے بڑھکر یہ کہ بغداد جو تارک اسلام کا تاج تھا اس طرح برباد ہوا کہ آج تک سنبھل نہ سکا۔ یہ سیلاب ۶۱۵ھ میں تاتار سے اٹھا اور ساتویں صدی کے اخیر تک برابر بڑھتا گیا، یہ سب کچھ ہوا لیکن اسلام کا علمی دربار اسی اوج و شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی۔ شیخ سعدی۔ خواجہ فریدالدین عطار۔ عراقی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی۔ شیخ محی الدین عربی۔ صدرالدین قونوی یاقوت حموی۔ شاذلی ابن الاثیر مورخ۔ ابن الفارض۔ عبداللطیف بغدادی۔ نجم الدین رازی۔ سکاکی۔ سیف الدین آمدی۔ شمس الائمہ کردری۔ محدث ابن الصلاح۔ ابن النجار مورخ بغداد۔ ضیا ابن بیطار۔ ابن حاجب۔ ابن القفطی صاحب تاریخ الحکما خونجی منطقی۔ شاہ بوعلی قلندر۔ زملکانی وغیرہ اسی پرآشوب عہد کے یادگار ہیں۔

سلطنتیں اور حکومتیں مٹتی جاتی تھیں لیکن علم و فن کے حدود وسیع ہوتے جاتے تھے۔ اسی زمانے میں محقق طوسی نے ریاضیات کو نئے سرے سے ترتیب دیا۔ یاقوت حموی نے قاموس الجغرافیہ لکھی، ضیا ابن بیطار نے بہت سی نئی دوائیں دریافت کیں۔ شیخ سعدی نے غزل کو معراج پر پہنچایا، ابن الصلاح نے اصول حدیث کو مستقل فن بنایا سکاکی نے فن بلاغت کی تکمیل کی۔

اکثر تذکروں میں لکھا ہے کہ "مولانا اپنے زمانے کے ان مشاہیر میں سے

اکثر سے ملے تھے لیکن تفصیلی حالات نہیں ملتے جس قدر پتہ لگتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے
شیخ محی الدین اکبر سے دمشق میں ملاقات ہوئی اور یہ وہ زمانہ ہے جب مولانا تحصیل علم
میں مصروف تھے اور انکی عمر ۲۴ برس کی تھی۔ سپہ سالار لکھتے ہیں کہ مولانا جس زمانے میں
دمشق میں تھے محی الدین۔ شیخ سعدالدین حموی۔ شیخ عثمان رومی۔ شیخ اوحدالدین کرمانی
اور شیخ صدرالدین قونوی سے اکثر صحبتیں رہیں جو حقائق واسرار ان صحبتوں میں بیان
کئے گئے انکی تفصیل میں طول [1] ہے۔

صدرالدین قونوی۔ شیخ محی الدین اکبر کے مرید خاص اور انکی تصنیفات کے مفسر
تھے وہ قونیہ میں رہتے تھے اور مولانا سے بڑا اخلاص تھا۔ انکی پرلطف صحبتوں کا ذکر آگے
آئیگا نجم الدین رازی مشائخ کبار میں تھے۔ ایک دفعہ وہ اور مولانا اور شیخ صدرالدین
شریک صحبت تھے نماز کا وقت آیا تو انہی نے امامت کی اور دونوں رکعتوں میں
قل یاایہا الکفرون پڑھی چونکہ دونوں میں ایک ہی سورہ پڑھنا غیر معمولی بات تھی
مولانا نے شیخ صدرالدین کی طرف خطاب کرکے کہا کہ ایک دفعہ میرے لئے پڑھی اور
ایک دفعہ آپ کے [2] لئے۔ شاہ بوعلی قلندر پانی پتی جنکو تمام ہندوستان جانتا ہے
مدت تک مولانا کی صحبت [3] میں رہے اور اُن سے مستفید ہوئے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ سعدی کے پیر تھے انسے بھی مولانا کی صحبتیں میں

---

[1] سپہ سالار صفحہ ۱۴۔ [2] نفحات الانس جامی تذکرہ نجم الدین رازی۔ [3] ریاض العارفین۔

شیخ سعدی کا گذر اکثر بلاد روم میں ہوا ہے۔ بوستان میں ایک درویش کی ملاقات کی غرض سے روم کے سفر کا ذکر خود کیا ہے، اس سے اگرچہ قیاس ہوتا ہے کہ ضرور مولانا سے ملے ہونگے لیکن روایتوں سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے۔ مناقب العارفین میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ والیٔ شیراز شمس الدین نے شیخ سعدی کو ایک رقعہ لکھا کہ ایک صوفیانہ غزل بھیجدیجئے تاکہ اس سے غذائے روحانی حاصل کروں، یہ بھی لکھا کہ کسی خاص شاعر کی قید نہیں چاہے کسی کی ہو۔ اسی زمانے میں مولانا روم کی ایک نئی غزل قوالوں کے ذریعے سے پہنچی تھی شیخ نے وہی غزل بھیجدی اسکے چند شعر یہ ہیں۔

هر نفس آواز عشق میرسد از چپ و راست　　ما به فلک میرویم عزم تماشا کراست

ما به فلک بوده ایم یار ملک بوده ایم　　باز همان جا رویم باز که آن شهر ماست

ما ز فلک برتریم وز ملک افزون تریم　　زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست

شیخ نے یہ بھی لکھا کہ بلاد روم میں ایک صاحبِ حال پیدا ہوا ہے یہ غزل اُسی کے ترانۂ حقیقت کا ایک نغمہ ہے۔ شمس الدین نے غزل دیکھی تو عجب حالت طاری ہوئی خاص اس غزل کیلئے سماع کی مجلسیں منعقد کیں، اور بہت سے ہدیے اور تحفے دیکر شیخ سعدی کو مولانا کی خدمت میں بھیجا چنانچہ شیخ قونیہ میں آئے اور مولانا سے ملے[۱]۔ علامہ قطب الدین شیرازی محقق طوسی کے شاگرد رشید تھے درۃ التاج ان کی مشہور کتاب ہے جس میں

[۱] مناقب العارفین صفحہ ۱۰۵۔

انھوں نے فلسفہ کے کل اجزا، فارسی میں نہایت جامعیت سے لکھے ہیں، وہ مولانا کی خدمت میں امتحان لینے کی غرض سے آئے اور حلقہ بگوش ہو کر گئے۔ انکی ملاقات کی روایتیں مختلف ہیں۔

جواہر مضیہ میں لکھا ہے کہ وہ مولانا کے پاس گئے تو مولانا نے ایک حکایت بیان کی جس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ تم امتحان لینے آئے ہو، چونکہ درحقیقت وہ اسی نیت سے آئے تھے شرمندہ ہو کر چلے گئے۔

ارنیقی نے مدینۃ العلوم میں لکھا ہے کہ وہ اخلاص کے ساتھ مولانا کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انکی نصیحت سے برکت حاصل کی۔ مناقب العارفین میں خود قطب الدین شیرازی کی زبان سے نقل کیا ہے کہ وہ دس بارہ مستعد علما کے ساتھ مولانا کے پاس گئے سب نے آپس کے مشورے سے چند نہایت معرکۃ الآرا مسائل ٹھیرا لئے تھے کہ مولانا سے پوچھیں گے لیکن جونہی مولانا کے چہرے پر نگاہ پڑی یہ معلوم ہوا کہ گویا کبھی کچھ پڑھا ہی نہ تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد مولانا نے خود حقائق اور اسرار پر تقریر شروع کی جسکے ضمن میں وہ تمام مسائل بھی آگئے جو امتحان کی غرض سے یہ لوگ یاد کر کے گئے تھے، بالآخر سب کے سب مولانا کے مرید ہو گئے[۵]۔

واقعہ کی یہ تفصیل صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقینی ہے کہ علامہ قطب الدین

---

[۵] مناقب العارفین صفحہ ۲۵۴۔

شیرازی بھی مولانا کی زیارت کرنیوالوں میں ہیں اور اس سے مولانا کے رتبے کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اخلاق وعادات

مولانا کے اخلاق وعادات اس تفصیل سے تذکرہ نویسوں نے نہیں لکھے کہ ترتیب سے الگ الگ عنوان قائم کئے جائیں اس لئے جستہ جستہ جن باتوں کا پتہ لگ سکا ہے ہم بلاترتیب لکھتے ہیں۔

مولانا جب تک تصوف کے دائرے میں نہیں آئے انکی زندگی عالمانہ جاہ وجلال کی شان رکھتی تھی، انکی سواری جب نکلتی تھی تو علما اور طلبا بلکہ امرا کا ایک بڑا گروہ رکاب میں ہوتا تھا۔ مناظرہ اور مجادلہ جو علما کا عام طریقہ تھا مولانا اس میں اوروں سے چند قدم آگے تھے۔ سلاطین اور امرا کے دربار سے بھی انکو تعلق تھا لیکن سلوک میں داخل ہونے کے ساتھ یہ حالت بدل گئی۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کس تاریخ سے شروع ہوتی ہے لیکن اس قدر مسلم ہے کہ وہ بہت پہلے سید برہان الدین محقق کے مرید ہو چکے تھے اور نو دس برس تک انکی صحبت میں فقر کے مقامات طے کئے تھے۔ مناقب العارفین وغیرہ میں ان کے کشف وکرامات کے واقعات اسی زمانے سے شروع ہوتے ہیں جب وہ تحصیل علم کے لئے دمشق تشریف لے گئے تھے لیکن جیسا

کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں مولانا کی صوفیانہ زندگی شمس تبریز کی ملاقات سے شروع ہوتی ہے درس وتدریس، افتا اور افادہ کا سلسلہ اب بھی جاری تھا لیکن وہ پچھلی زندگی کی محض ایک یادگار تھی ورنہ وہ زیادہ تر تصوف کے نشے میں سرشار رہتے تھے۔

ریاضت اور مجاہدہ حد سے زیادہ بڑھا ہوا تھا، سپہ سالار برسوں رہے ہیں انکا بیان ہے کہ میں نے کبھی ان کو شب خوابی کے لباس میں نہیں دیکھا بچھونا اور تکیہ بالکل نہیں ہوتا تھا قصداً لیٹتے نہ تھے نیند غالب ہوتی تو بیٹھے بیٹھے سو جاتے، ایک غزل میں فرماتے ہیں۔

چہ آساید بہ ہر پہلو کہ خسپد　　　　کسے کز خار دارد۔ او نہالیں

سماع کے جلسوں میں مریدوں پر جب نیند غالب ہوتی تو اُنکے لحاظ سے دیوار سے ٹیک کر زانو پر سر رکھ لیتے کہ وہ بے تکلف ہو کر سو جائیں، وہ لوگ پڑ کر سو جاتے تو خود اُٹھ بیٹھتے اور ذکر و شغل میں مصروف ہوتے۔ ایک غزل میں اسکی طرف اشارہ کیا ہے

ہمہ خفتند و من دل شدہ راخواب نبرد　　　　ہمہ شب دیدہ من بر فلک ستارہ شمرد

خوابم از دیدہ چناں رفت کہ ہرگز ناید　　　　خوابِ من زہرِ فراقِ تو بنوشید بمرد

روزہ اکثر رکھتے تھے آج تو لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا لیکن معتبر رُواۃ کا بیان ہے کہ متصل دس دس بیس بیس دن کچھ نہ کھاتے تھے۔

نماز کا وقت آتا تو فوراً قبلے کی طرف مڑ جاتے اور چہرے کا رنگ بدل جاتا۔ نماز

میں نہایت استغراق ہوتا تھا۔ سپہ سالار کہتے ہیں کہ بارہا میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ اول عشا کے وقت نیت باندھی اور دو رکعتوں میں صبح ہو گئی مولانا نے ایک غزل میں اپنی نماز کی کیفیت بیان کی ہے، مقطع میں لکھتے ہیں:۔

بخدا خبر ندارم چو نماز میگذارم　　　　که تمام شد رکوعے که امام شد فلانے

ایک دفعہ جاڑوں کے دن تھے مولانا نماز میں اس قدر روئے کہ تمام چہرہ اور ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی، جاڑے کی شدت کی وجہ سے آنسو جمع ہو کر یخ ہو گئے لیکن وہ اسی طرح نماز میں مشغول رہے، حج والد کے ساتھ ابتدائے عمر میں کر چکے تھے اسکے بعد غالباً اتفاق نہیں ہوا

مزاج میں انتہا درجے کا زہد و قناعت تھی، تمام سلاطین اور امرا نقدی اور ہر قسم کے تحائف بھیجتے تھے لیکن مولانا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے جو چیز آتی اُسی طرح صلاح الدین زرکوب یا چلپی حسام الدین کے پاس بھجوا دیتے کبھی کبھی ایسا اتفاق ہوتا کہ گھر میں نہایت تنگی ہوتی اور مولانا کے صاحبزادے سلطان ولد اصرار کرتے تو کچھ رکھ لیتے۔[۱] جس دن گھر میں کھانے کا کچھ سامان نہ ہوتا بہت خوش ہوتے اور فرماتے کہ آج ہمارے گھر میں درویشی کی بو آتی ہے معمول تھا کہ ہمہ وقت منہ میں ہلیلہ رکھتے تھے اصلی سبب معلوم نہیں لوگ طرح طرح کے قیاس لگاتے تھے چلپی

[۱] سپہ سالار صفحہ ۲۰-۲۱۔

سے لوگوں نے پوچھا تو اُنھوں نے کہا مولانا ترک لذات کی وجہ سے یہ بھی نہیں چاہتے
کہ منہ کا مزا بھی شیریں رہے لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس صحیح نہیں۔ استغراق اور
محویت اور چیز ہے لیکن مولانا کے حالات اور واقعات سے اُنکی رہبانیت کی شہادت
نہیں ملتی۔ فیاضی اور ایثار کا یہ حال تھا کہ کوئی سائل سوال کرتا تو عبا یا کرتہ جو کچھ بدن
پر ہوتا اتار کر دے دیتے، اسی لحاظ سے کرتہ عبا کی طرح سامنے سے کھلا ہوتا تھا کہ اتارنے
میں زحمت نہ ہو۔ باوجود عظمت وشان کے نہایت درجہ بے تکلف متواضع اور خاکسار[1]
تھے، ایک دفعہ جاڑوں کے دن میں حسام الدین چلپی کے پاس گئے چونکہ نا وقت
ہوچکا تھا دروازے سب بند تھے وہیں ٹھیر گئے برف گر گر کر سر پر جمتی جاتی تھی لیکن
اس خیال سے کہ لوگوں کو زحمت نہ ہو نہ آواز دی نہ دروازہ کھٹ کھٹایا، صبح کو
بوّاب نے دروازہ کھولا تو یہ حالت دیکھی، حسام الدین کو خبر کی وہ آکر پاؤں پر
گر پڑے اور رونے لگے، مولانا نے گلے سے لگا لیا اور انکی تسکین کی۔

ایک دفعہ بازار میں جا رہے تھے لڑکوں نے دیکھا تو ہاتھ چومنے کے لئے بڑھے
آپ کھڑے ہو گئے لڑکے ہر طرف سے آتے اور ہاتھ چومتے جاتے۔ مولانا بھی اُن کی
دلداری کیلئے اُنکے ہاتھ چومتے ایک لڑکا کسی کام میں مشغول تھا اُس نے کہا مولانا
ذرا ٹھیر جائیے میں کام سے فارغ ہولوں مولانا اُس وقت تک وہیں کھڑے رہے

[1] سپہ سالار صفحہ ۵۰۔

کہ لڑکا فارغ ہو کر آیا اور دست بوسی کی عزت حاصل کی۔

ایک دفعہ سماع کی مجلس تھی اہل محفل اور خود مولانا پر وجد کی حالت تھی، ایک شخص بیخودی کی حالت میں تڑپتا تو مولانا سے جا کر ٹکر کھاتا چند دفعہ یہی اتفاق ہوا، لوگوں نے بزور اس کو مولانا کے پاس سے ہٹا کر دُور بٹھا دیا، آپ نے ناراض ہو کر فرمایا "شراب اُس نے پی ہے اور بدمستی تم کرتے ہو"

قونیہ میں گرم پانی کا ایک چشمہ تھا مولانا کبھی کبھی وہاں غسل کیلئے جایا کرتے تھے ایک دن وہاں کا قصد کیا خدّام پہلے جا کر ایک خاص جگہ متعین کر آئے لیکن قبل اسکے کہ مولانا پہنچیں چند جذامی پہنچکر نہانے لگے خدّام نے انکو ہٹانا چاہا، مولانا نے خدام کو ڈانٹا اور چشمے میں اسی جگہ سے پانی لیکر اپنے بدن پر ڈالنا شروع کیا جہاں جذامی نہا رہے تھے۔

ایک دفعہ معین الدین پروانے کے گھر میں سماع کی مجلس تھی، گرجی خاتون نے شیرینی کے دو طبق بھیجے، لوگ سماع میں مشغول تھے اتفاق سے ایک کتے نے آکر طبق میں منہ ڈالدیا لوگوں نے کتے کو مارنا چاہا مولانا نے فرمایا کہ اسکی بھوک تم لوگوں سے زیادہ تیز تھی اس نے کھایا تو اسی کا حق تھا۔

ایک دفعہ حمام میں گئے اور فوراً باہر نکل آئے، لوگوں نے سبب پوچھا فرمایا کہ میں جو اندر گیا تو حمامی نے ایک شخص کو جو پہلے سے نہا رہا تھا میری خاطر سے ہٹا دیا

چاہا اس لئے میں باہر چلا آیا۔

مولانا نے جس زمانے میں دمشق میں علوم کی تحصیل میں مصروف تھے ایک دن مولانا کے والد شیخ بہاء الدین کا ذکر چھڑا فقہا نے کہا خواہ مخواہ یہ شخص سلطان العلماء کہلاتا ہے اور اپنے آپ کو مقدس جتاتا ہے، مولانا چپکے سنا کئے۔ صحبت کے ختم ہونے کے بعد ایک شخص نے اُن فقہا سے کہا کہ آپ لوگوں نے ایک شخص کے باپ کو اُسی کے سامنے بُرا کہا، شیخ بہاء الدین مولانا کے والد ہیں۔ فقہا نے مولانا سے جا کر معذرت کی، مولانا نے فرمایا تمہیں معذرت کی ضرورت نہیں میں بار خاطر ہونا نہیں چاہتا۔ ایک دفعہ مولانا کی زوجہ کرا خاتون نے اپنی لونڈی کو سزا دی، اتفاق سے مولانا بھی اُسی وقت آ گئے سخت ناراض ہوئے اور فرمایا کہ اگر وہ آقا ہوتی اور تم اُسکی لونڈی تو تمہاری کیا حالت ہوتی، پھر فرمایا کہ درحقیقت تمام آدمی ہمارے بھائی بہنیں ہیں۔ کوئی شخص خدا کے سوا کسی کا غلام نہیں کرا خاتون نے اسی وقت اسکو آزاد کر دیا اور جبتک زندہ رہیں غلاموں اور کنیزوں کو اپنا جیسا کھلاتی اور پہناتی رہیں۔

ایک دفعہ مریدوں کے ساتھ راہ میں جا رہے تھے۔ ایک تنگ گلی میں ایک کتا سر راہ سو رہا تھا جس سے راستہ رک گیا تھا، مولانا وہیں رک گئے اور دیر تک کھڑے رہے اُدھر سے ایک شخص آ رہا تھا اُس نے کتے کو ہٹا دیا، مولانا نہایت آزردہ ہوئے اور فرمایا کہ ناحق اسکو تکلیف دی۔

ایک دفعہ دو شخص سرراہ لڑ رہے تھے اور ایک دوسرے کو گالیاں دے رہے تھے، ان میں سے ایک نے کہا کہ او لعین! تو ایک کہیگا تو دس سُنیگا، اتفاق سے مولانا کا اُدھر گذر ہوا آپ نے اُس شخص سے فرمایا کہ "بھائی جو کچھ کہنا ہو مجکو کہہ لو مجکو اگر ہزار کہوگے تو ایک بھی نہ سنوگے"، دونوں مولانا کے پاؤں پر گر پڑے اور آپس میں صلح کر لی۔

ایک دفعہ قلعہ کی مسجد میں جمعے کے دن وعظ کی مجلس تھی تمام امرا اور صلحا حاضر تھے مولانا نے قرآن مجید کے دقائق اور نکات بیان کرنے شروع کئے ہر طرف سے بے اختیار واہ واہ اور سبحان اللہ کی صدائیں بلند ہوئیں، اُس زمانے میں وعظ کا طریقہ یہ تھا کہ قاری قرآن کی چند آیتیں پڑھتا تھا اور واعظ انھی آیتوں کی تفسیر بیان کرتا تھا، مجمع میں ایک فقیہ صاحب بھی تشریف رکھتے تھے انکو حسد پیدا ہوا بولے کہ آیتیں پہلے سے مقرر کر لی جاتی ہیں اُنکے متعلق بیان کرنا کونسی کمال کی بات ہے، مولانا نے اُنکی طرف خطاب کر کے کہا کہ آپ کوئی سورہ پڑھیے میں اُسکی تفسیر بیان کرتا ہوں۔ اُنھوں نے والضحیٰ پڑھی، مولانا نے اس سورہ کے دقائق او لطائف بیان کرنے شروع کئے تو صرف والضحیٰ کے واؤ کے متعلق اس قدر شرح و بسط بیان کیا کہ شام ہوگئی، تمام مجلس پر ایک وجد کی حالت طاری تھی، فقیہ صاحب ایسے سرشار ہوئے کہ کپڑے پھاڑ ڈالے اور مولانا کے قدموں پر گر پڑے۔ اس جلسے

کے بعد مولانا نے پھر وعظ نہیں کہا۔ فرمایا کرتے تھے کہ جس قدر میری شہرت بڑھتی جاتی ہے میں بلا میں مبتلا ہوتا جاتا ہوں لیکن کیا کروں کچھ تدبیر نہیں پڑتی۔ مثنوی میں بھی اسکی طرف اشارہ کیا ہے۔

خویش را رنجور سازی زار زار تا ترا بیروں کنند از اشتہار
اشتہار خلق بند محکم ست در رہ ایں از بند آہن کے کم ست

ایک دفعہ شیخ صدر الدین قونوی کی ملاقات کو گئے، شیخ نے بہت تعظیم وتکریم سے لیا اور اپنے سجادہ پر بٹھایا۔ آپ انکے سامنے دو زانو ہو کر مراقبہ میں بیٹھے، حاضرین میں سے ایک درویش نے جس کا نام حاجی کاشی تھا مولانا سے پوچھا کہ فقر کسکو کہتے ہیں، مولانا نے کچھ جواب دیا تین دفعہ اس نے یہی سوال کیا، مولانا پھر بھی چپ رہے جب اٹھکر چلے آئے تو شیخ نے کاشی کی طرف مخاطب ہو کر کہا کہ بے ادب! یہ کیا سوال کا موقع تھا؟ چپ رہنے سے مولانا کا مقصد یہ تھا کہ الفقیر اذا عرف اللّٰہ کلّ لسانہ یعنی فقیر جب خدا کو پہچان لیتا ہے تو اسکی زبان بند ہو جاتی ہے، یہ مناقب العارفین کی روایت ہے۔ ممکن ہے کہ شیخ کا قیاس صحیح ہو لیکن بظاہر مولانا کے سکوت کی وجہ یہ تھی کہ وہ شیوخ۔ محدثین اور صوفیہ کے سامنے جواب میں تقدیم نہیں کرتے تھے شیخ صدر الدین کا وہ اس قدر لحاظ کرتے تھے کہ اُن کے ہوتے کبھی نماز نہیں پڑھاتے تھے۔

ایک دفعہ مدرسہ اتابکیہ میں بڑا مجمع تھا شمس الدین ماردنی مسند درس پر درس دے رہے تھے، قاضی سراج الدین و شیخ صدر الدین دائیں بائیں تشریف رکھتے تھے تمام امرا، مشائخ اور علما ترتیب سے بیٹھے ہوئے تھے دفعۃً مولانا کسی طرف سے آنکلے اور سلام علیک کرکے فرش کے کنارے جہاں نقیب کھڑا ہوتا ہے بیٹھ گئے۔ یہ دیکھکر معین الدین پروانہ اور مجد الدین اتابک اور دیگر امرا اپنی جگہ سے اٹھ اٹھ کر مولانا کے پاس آ بیٹھے، قاضی سراج الدین بھی اُٹھکر آئے اور مولانا کے ہاتھ چومکر بڑی خوشامد سے مسند کے قریب لیجا کر بٹھایا۔ شمس الدین ماروفی نے بہت عذر خواہی کی اور کہا کہ ہم سب آپ کے غلام ہیں۔

سراج الدین قونوی بڑے رتبے کے فاضل تھے لیکن مولانا سے ملال رکھتے تھے کسی نے اُن سے کہا کہ مولانا کہتے ہیں کہ میں تہتّروں مذہبوں سے متفق ہوں، انھوں نے اپنے ایک مستعد شاگرد کو بھیجا کہ مولانا سے پوچھنا کہ کیا واقعی آپ کا یہ قول ہے۔ اور اگر وہ اقرار کریں تو انکی خوب خبر لینا، اس نے بھرے مجمع میں مولانا سے سوال کیا آپ نے کہا ہاں میرا یہ قول ہے اُس نے مغلظ گالیاں دینی شروع کیں۔ مولانا نے ہنسکر فرمایا کہ یہ جو آپ فرماتے ہیں میں اُس سے بھی متفق ہوں، وہ شرمندہ ہوکر چلا گیا۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ اوحد الدین کرمانی گو شاہد باز تھے لیکن پاکباز تھے،

مولانا نے فرمایا کہ "کاشکے کردے وگذشتے" یعنی کر کے توبہ کی ہوتی تو نفس میں انکسار اور خضوع کی کیفیت زیادہ ہوتی۔

معاش کا یہ طریقہ تھا کہ اوقاف کی مد سے پندرہ دینار ماہوار روزینہ مقرر تھا[۱] چونکہ مولانا مفت خوری کو نہایت ناپسند کرتے تھے اس لئے اُسکے معاوضے میں فتوے لکھا کرتے تھے" مریدوں پر تاکید تھی کہ اگر کوئی فتوے لائے تو گو میں کسی حالت میں ہوں ضرور خبر کردو تاکہ یہ آمدنی مجھپر حلال ہو۔ چنانچہ معمول تھا کہ عین وجد اور مستی کی حالت میں بھی مرید دوات اور قلم ہاتھ میں لئے رہتے تھے، اس حالت میں کوئی فتوے آجاتا تو لوگ مولانا سے عرض کرتے اور مولانا اُسی وقت جواب لکھدیتے

ایک دفعہ اسی حالت میں فتوی لکھا شمس الدین مارونی نے اس فتوے کی تغلیط کی، مولانا نے سنا تو کہلا بھیجا کہ فلاں کتاب کے فلاں صفحہ میں یہ مسئلہ موجود ہے چنانچہ لوگوں نے تحقیق کی تو جو مولانا نے کہا تھا وہی نکلا[۲]۔

ایک دفعہ کسی نے کہا کہ شیخ صدرالدین کو ہزاروں روپئے کا وظیفہ ہے اور آپ کو کل پندرہ دینار ماہوار ملتے ہیں، مولانا نے کہا کہ شیخ کے مصارف بھی بہت ہیں اور حق یہ ہے کہ یہ پندرہ دینار بھی انھی کو ملنے چاہئیں[۳]۔

مولانا کے زمانہ میں کیقباد المتوفی ۶۳۴ھ غیاث الدین کیخسرو بن کیقباد المتوفی

[۱] مناقب العارفین صفحہ ۲۶۴۔ [۲] ایضاً صفحہ ۱۹۳۔ [۳] ایضاً صفحہ ۲۶۲۔

۶۵۶ھ۔ رکن الدین قلیج ارسلان یکے بعد دیگرے قونیہ کے تخت سلطنت پر بیٹھے یہ سلاطین مولانا کے والد اور خود مولانا کی خدمت میں خاص ارادت رکھتے تھے اکثر حاضر خدمت ہوتے، کبھی کبھی شاہی محل میں سماع کی مجلس منعقد کرتے اور مولانا کو تکلیف دیتے۔ رکن الدین کے دربار میں سیاہ وسفید کا مالک معین الدین پروانہ تھا جو دربار میں حجابت کے عہدے پر مامور تھا۔ اُس کو مولانا سے خاص عقیدت تھی اور اکثر نیازمندانہ حاضر ہوتا لیکن مولانا کو بالطبع امراو سلاطین سے نفرت تھی صرف حُسن خلق کی وجہ سے ان سے مل لیتے تھے ورنہ ان صحبتوں سے کوسوں بھاگتے تھے۔

ایک دفعہ ایک امیر نے معذرت کی کہ اشغال سے فرصت نہیں ہوتی اسلئے کم حاضر ہوسکتا ہوں معاف فرمائیے گا. فرمایا کہ معذرت کی ضرورت نہیں، مَیں آنے کی بہ نسبت نہ آنے سے زیادہ ممنون ہوتا ہوں۔

ایک دفعہ معین الدین پروانہ چند اور امرا کے ساتھ ملاقات کو گیا، مولانا چھپ بیٹھے معین کے دل میں خیال گذرا کہ سلاطین اور امرا اولوالامر ہیں اور قرآن مجید کی رو سے انکی اطاعت فرض ہے' تھوڑی دیر کے بعد مولانا باہر آئے سلسلہ سخن میں فرمایا کہ ایک دفعہ سلطان محمود غزنوی شیخ ابوالحسن خرقانی کی ملاقات کو گیا درباریوں نے آگے بڑھکر شیخ کو خبر کی لیکن وہ خبر نہ ہوئی حسن میمندی جو وزیر تھا اس نے کہا کہ حضرت! قرآن مجید میں اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر

مذکور آیا ہے اور سلطان تو اولوالامر ہونے کے ساتھ عادل اور نیک سیرت بھی ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ مجھکو ابھی اطیعوا اللہ سے فرصت نہیں کہ اطیعوا الرسول میں مشغول ہوں اولوالامر کا کیا ذکر ہے۔

معین الدین اور تمام امرا یہ حکایت سن کر رونے لگے اور اُٹھکر چلے آئے

وجد و استغراق

مولانا پر اکثر استغراق وجد اور محویت کی حالت طاری رہتی تھی، بیٹھے بیٹھے یکبارگی اُٹھ کھڑے ہوتے اور رقص کرنے لگتے، کبھی چپکے کسی طرف نکل جاتے اور مفقود ن غائب رہتے، لوگ ہر طرف ڈھونڈھتے پھرتے آخر کسی ویرانے میں پتہ لگتا مریدان خاص وہاں سے جاکر لاتے، سماع کی مجلسوں میں کئی کئی دن گذر جاتے کہ ہوش میں نہ آتے، راہ میں چلے جا رہے ہیں کسی طرف سے کوئی آواز کانوں میں آگئی وہیں کھڑے ہوگئے اور مستانہ رقص کرنے لگے معمول تھا کہ وجد کی حالت میں جو کچھ بدن پر ہوتا اتار کر قوالوں کو دے ڈالتے، مریدوں میں خواجہ مجدالدین نام ایک امیر صاحب مقدرت تھا وہ ہمیشہ کپڑوں کے کئی کئی صندوق مہیا رکھتا تھا۔ مولانا جب کپڑے اتار کر دے ڈالتے تو وہ فوراً نئے لاکر پہنا دیتا۔

معین الدین پروانہ نے ایک فاضل کو قونیہ کا قاضی کرنا چاہا، انھوں نے تین شرطیں پیش کیں، رُباب (باجہ کا نام ہے) سر سے اٹھا دیا جائے عدالت کے تمام پرانے چپراسی نکال دیئے جائیں اور نئے جو مقرر ہوں انکو حکم دیا جائے کہ

کسی سے کچھ لینے نہ پائیں۔ معین الدین نے اور شرطیں منظور کیں لیکن پہلی شرط اس وجہ سے قبول نہ کی کہ خود مولانا رباب سنتے تھے۔ فاضل مذکور بھی ہٹے کٹے پورے تھے قضا کے قبول کرنے سے انکار کردیا۔ مولانا نے سنا تو فرمایا کہ:۔ "رُباب کی ایک ادنیٰ کرامت یہ ہے کہ فاضل صاحب کو قضا کی بلا میں پھنسنے سے بچا لیا۔"

ایک دن سلطان ولد نے شکایت کی کہ تمام صوفیا آپس میں مِل جُل کر رہتے ہیں لیکن ہمارے حلقے والے رات دن خواہ مخواہ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں۔ مولانا نے کہا ہاں ہزار مرغیاں ایک مکان میں رہ سکتی ہیں لیکن دو مرغ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے۔

حصۂ دوم

تصنیفات

مولانا کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:-

فیہ مافیہ یہ اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو مولانا نے وقتاً فوقتاً معین الدین پروانہ کے نام لکھے۔ یہ کتاب بالکل نایاب ہے۔ سپہ سالار نے اپنے رسالہ میں ضمناً اِس کا تذکرہ کیا ہے[1]۔ مولانا کے دیوان کا ایک مختصر سا انتخاب ۱۳۰۹ھ میں امرتسر میں چھپا ہے اسکے خاتمے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں تین ہزار سطریں ہیں۔

دیوان اس میں قریباً پچاس ہزار شعر ہیں چونکہ غزلوں کے مقطع میں عموماً شمس تبریز کا نام ہے اسلیئے عوام اس کو شمس تبریز ہی کا دیوان سمجھتے ہیں چنانچہ دیوان مطبوعہ کی لوح پر شمس تبریز ہی کا نام لکھا ہے لیکن یہ نہایت فاش غلطی ہے۔ اول تو شمس تبریز کا نام تمام غزلوں میں اس حیثیت سے آیا ہے کہ مرید اپنے پیر سے خطاب کر رہا ہے یا غائبانہ اُس کے اوصاف بیان کرتا ہے۔

دوسرے ریاض العارفین وغیرہ میں تصریح کی ہے کہ مولانا نے شمس تبریز کے نام

[1] سپہ سالار صفحہ ۳۱۳

سے یہ دیوان لکھا۔ اس کے علاوہ اکثر شعرا نے مولانا کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور مقطع میں تصریح کی ہے کہ یہ غزل مولانا کی غزل کے جواب میں ہے۔ اسکے ساتھ مولانا کی غزل کا پورا مصرعہ یا کوئی ٹکڑا اپنی غزل میں لے لیا ہے یہ وہی غزلیں ہیں جو مولانا کے اسی دیوان میں ملتی ہیں جو شمس تبریز کے نام سے مشہور ہے مثلاً علی حزیں کہتے ہیں این جواب غزل مرشد روم ست کہ گفت ؎ من بوئے تو خوشم نافۂ تاتار مگیر دوسرا مصرع مولانا کا ہے چنانچہ پورا شعر یہ ہے۔

من بکوئے تو خوشم خانۂ من ویراں کن من ببوئے تو خوشم نافۂ تاتار مگیر

حزیں کی ایک اور غزل کا شعر ہے۔

مطرب نواے عارف روم این پردہ بزن۔ کہ "یار دیدم"

مثنوی، یہی کتاب ہے جس نے مولانا کے نام کو آج تک زندہ رکھا ہے اور جسکی شہرت اور مقبولیت نے ایران کی تمام تصنیفات کو دبا لیا ہے اسکے اشعار کی مجموعی تعداد جیسا کہ کشف الظنون میں ہے ۲۶۶۶ ہے۔

مشہور یہ ہے کہ مولانا نے چھٹا دفتر ناتمام چھوڑا تھا، اور فرما دیا تھا کہ

باقی این گفتہ آید بے گماں در دلِ ہر کس کہ باشد نور جاں

اس پیشین گوئی کے مصداق بننے کے لیئے اکثروں نے کوششیں کیں، اور مولانا سے جو حصہ رہ گیا تھا اُس کو پورا کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے بیماری سے

نجات پاکر خود اس حصے کو پورا کیا تھا اور ساتواں دفتر لکھا تھا جس کا مطلع یہ ہے:

اے ضیاء الحق حسام الدین سعید — دولتت پائندہ عمرت بر مزید

شیخ اسمٰعیل قیصری جنھوں نے مثنوی کی بڑی ضخیم شرح لکھی ہے اُن کو اس دفتر کا ایک نسخہ ۸۱۴ھ کا لکھا ہوا ہاتھ آیا، انھوں نے تحقیق اور تنقید کی تو ثابت ہوا کہ خود مولانا کی تصنیف ہے، چنانچہ انھوں نے لوگوں کے سامنے اس کا اظہار کیا، اس پر تمام ارباب طریقت نے مخالفت کی اور اس کی صحت پر بہت سے شبہات وارد کئے۔ اسمٰعیل نے ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب لکھا[۱]۔

صاحب دیباچہ نے لکھا ہے کہ اب تمام شام و روم میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ دفتر بھی مولانا ہی کے نتائج طبع سے ہے۔

غرض مولانا کی تصنیفات میں سے آج جو کچھ موجود ہے وہ دیوان اور مثنوی ہے چنانچہ ہم اِن دونوں پر تفصیل کے ساتھ تبصرہ (ریویو) لکھتے ہیں۔

دیوان

دیوان میں اگرچہ کم و بیش ۵۰ ہزار شعر ہیں لیکن صرف غزلیں ہی غزلیں ہیں قصیدہ یا قطعہ وغیرہ مطلق نہیں، مولانا کی شاعری کا دامن مدح کے داغ سے بالکل پاک ہے حالانکہ ان کے معاصرین میں سے عراقی اور سعدی تک جو ارباب حال میں بھی نامور

---

[۱] یہ پوری تفصیل کشف الظنون میں مذکور ہے۔

ہیں اس عیب سے نہ بچ سکے۔ ایران میں شاعری کی ابتدا اگرچہ رودکی کے زمانہ سے ہوئی جسکو تین سو برس سے زیادہ گذرچکے تھے لیکن شاعری کی اصناف میں سے غزل نے بالکل ترقی نہیں کی تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ ایران میں شاعری کی ابتدا مداحی اور بھیٹی سے ہوئی اور اس لئے اصناف سخن میں سے صرف قصیدہ لیلیا گیا لیکن چونکہ عرب کا تتبع پیش نظر تھا اور عربی قصائد کی ابتدا تشبیب یعنی غزل سے ہوتی تھی اس لئے فارسی میں بھی قصائد غزل سے شروع ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ غزل کا حصہ الگ کرلیا گیا، چنانچہ حکیم سنائی۔ انوری۔ خاقانی۔ ظہیر فاریابی کمال اسمٰعیل نے غزلیں بھی لکھیں اور نہایت کثرت سے لکھیں، لیکن یہ امر عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ مولانا کے زمانے تک غزل نے کسی قسم کی ترقی نہیں کی تھی، اور کر بھی نہیں سکتی تھی۔ غزل دراصل سوز و گداز کا نام ہے اور اس وقت تک جو لوگ شعر و شاعری میں مشغول تھے صرف وہ تھے جنہوں نے معاش کی ضرورت سے اس فن کو پیشہ بنایا تھا عشق و عاشقی سے ان کو سروکار نہ تھا چنانچہ اس زمانے کے جس قدر شعرا ہیں ان کے کلام میں صنائع لفظی اور الفاظ کی مرصع کاری کے سوا جوش اور اثر نام کو بھی نہیں پایا جاتا۔ انوری۔ خاقانی۔ عبدالواسع جبلی۔ مسعود سعد سلمان کی غزلیں آج بھی موجود ہیں۔ ان میں سوز و گداز کا پتہ تک نہیں۔

ایران کی شاعری میں درد اور اثر کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ ارباب حال یعنی حضرات

صوفیہ میں بعض بالطبع شاعر تھے، عشق و محبت کا سرمایہ ان کو تصوف سے ملا ان دونوں کے اجتماع نے ان کے کلام میں جوش اور اثر پیدا کیا۔ سلطان ابوسعید ابو الخیر حکیم سنائی خواجہ فرید الدین عطار اس خصوصیت کے موجد اور بانی ہیں۔ لیکن ان حضرات نے دردِ دل کا اظہار زیادہ تر رباعیات، قصائد اور مثنویات کے ذریعے سے کیا تھا غزلیں ابتک سادگی کی حالت میں رہیں۔ ساتویں صدی ہجری میں دولت سلجوقیہ کے فنا ہونے سے صلہ گستری اور فیاضی کا بازار سرد ہو چکا تھا، اس لئے شعرا کی طبیعتوں کا زور قصائد سے ہٹ کر غزل کی طرف متوجہ ہوا۔ ان میں سے بعض فطری عاشق مزاج تھے اس لئے اُن کے کلام میں خودبخود وہ بات پیدا ہو گئی جو غزل کی جان ہے۔

تمام اہل تذکرہ متفق ہیں کہ جن لوگوں نے غزل کو غزل بنایا وہ شیخ سعدی عراقی اور مولانا روم ہیں۔

اس لحاظ سے مولانا کے دیوان پر ریویو کرتے ہوئے ہمارا فرض تھا کہ سعدی اور عراقی سے ان کا موازنہ کیا جاتا، تینوں بزرگوں کی غزلوں کے نمونے دکھائے جاتے اور ہر ایک کی خصوصیات بیان کی جاتیں، اور چونکہ مولانا ہمارے ہیرو ہیں اس لئے مذاق حال کے موافق خواہ مخواہ بھی ان کو ترجیح دیجاتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا واقعہ نگاری کے فرض کے بالکل خلاف ہے۔

اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا کہ غزل کی ترقی دینے والوں کی فہرست سے مولانا کا

نام خارج نہیں کیا جا سکتا لیکن انصاف یہ ہے کہ غزل گوئی کی حیثیت سے مولانا کا سعدی اور عراقی کے ساتھ مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ سپہ سالار نے نہایت تفصیل سے لکھا ہے کہ مولانا نے بہ ضرورت اور بہ جبر شاعری کا شغل اختیار کیا تھا۔ وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے وطن (بلخ) میں یہ فن نہایت ذلیل سمجھا جاتا تھا، لیکن چونکہ ان ممالک میں شعر کے بغیر لوگوں کو دلچسپی نہیں ہوتی اسلیے مجبوراً یہ شغل اختیار کیا ہے، مولانا کے الفاظ یہ ہیں" از بیم آنکہ ملول نہ شوند شعرے گویم والله کہ من از شعر بیزارم، در ولایت ما و قومِ ما از شاعری ننگ تر کارے نہ بود"[۵۱]

غزل کے لئے خاص قسم کے مضامین، خاص قسم کے الفاظ، خاص قسم کی ترکیبیں مقرر ہیں۔ جن لوگوں نے غزل گوئی کو اپنا فن قرار دیا ہے وہ کبھی کسی حالت میں اس محدود دائرے سے نہیں نکلتے بخلاف اس کے مولانا اس کے مطلق پابند نہیں، وہ اُن غریب اور ثقیل الفاظ تک کو بے تکلف استعمال کرتے ہیں جو غزل کیا قصیدے میں بھی لوگوں کے نزدیک باریانے کے قابل نہیں۔

غزل کی عام مقبولیت اور دلآویزی کا بہت بڑا ذریعہ یہ ہے کہ اس میں مجاز کا پہلو غالب رکھا جائے اور اس قسم کے حالات اور معاملات بیان کئے جائیں جو ہوس پیشہ عشاق کو اکثر پیش آیا کرتے ہیں۔ مولانا کے کلام میں حقیقت کا پہلو اس قدر

---

۵۱ سپہ سالار صفحہ ۲۴ و ۲۵۔

غالب ہے کہ رندوں اور ہوسبازوں کو جو غزل کی اشاعت اور ترویج کے نقیب ہیں، اپنے مذاق کے موافق بہت کم سامان ہاتھ آتا ہے۔

فکِ اضافت۔ جو شاعری کی شریعت میں ابغض المباحات ہے۔ اس کو مولانا اس کثرت سے برتتے ہیں کہ جی گھبرا جاتا ہے۔

تاہم مولانا کی غزلوں میں جو خصوصیات بجائے خود پائے جاتے ہیں، ہم ان کو بدفعات ذیل بیان کرتے ہیں۔

(۱) ان کی اکثر غزلیں کسی خاص حالت میں لکھی گئی ہیں، اور اس وجہ سے ان غزلوں میں ایک ہی حالت کا بیان چلا جاتا ہے، عام غزلوں کی طرح ہر شعر الگ نہیں ہوتا۔ مثلاً ان کی ایک خاص حالت یہ تھی کہ جوش اور مستی میں اکثر رات بھر جاگا کرتے تھے، اس کو ایک غزل میں اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دیدہ خوں گشت و خوں ہی خسپد — دلِ من از جنوں نمی خسپد
مرغ و ماہی ز من شدہ حیراں — کایں شب و روز چوں نمی خسپد
پیش ازیں در عجب ہمے بودم — کا سمانِ نگوں نمے خسپد
آسماں خود کنوں ز من خیرہ است — کہ چرا ایں زبوں نمی خسپد
عشق بر من فسوں اعظم خواند — دل شنید آں فسوں نمی خسپد

یا مثلاً نماز میں ان پر جو بیخودی طاری ہوتی تھی اس کو ایک غزل میں ادا کرتے ہیں۔

چو نماز شام ہر کس بنہد چراغ و خوانے | منم و خیال یاری غم و نوحہ و فغانے
چو وضو ز اشک سازم بود آتشیں نمازم | در مسجدم بسوزد چو در رسد اذانے
عجبا نماز مستاں تو بگو درست ہست آں | کہ نداند او زمانے نہ شناسد او مکانے
عجبا دو رکعت ست ایں عجبا چہارم ست ایں | عجبا چہ سورہ خواندم چو نداشتم زبانے
در حق چگونہ کوبم ؟ کہ نہ دست ماند و نے دل | دل و دست چوں تو بردی بدہ اے خدا امانے
بخدا خبر نہ دارم چو نماز مے گزارم | کہ تمام شد رکوعے کہ امام شد فلانے

اخیر شعر کی سادگی اور واقعہ کی تصویر خاص توجہ کے قابل ہے۔

یا مثلاً توحید کی حقیقت میں اکثر مسلسل غزلیں لکھی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے

باز شیرے با شکر آمیختند | عاشقاں با یک دگر آمیختند
روز و شب را از میاں برداشتند | آفتابے با قمر آمیختند
رنگ معشوقاں و رنگ عاشقاں | جملہ ہمچوں سیم و زر آمیختند
رافضی انگشت در دنداں گزید | چوں علیؓ را با عمرؓ آمیختند
چوں بہار سرمدی حق رسید | شاخ خشک و شاخ تر آمیختند

۲۔ مولانا کے کلام میں جو وجد، جوش، اور بے خودی پائی جاتی ہے۔ اوروں کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔ وہ فطرتاً پرجوش طبیعت رکھتے تھے شمس تبریزی کی صحبت نے اس نشے کو اور تیز کر دیا تھا۔ ان کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص محبت کے نشے

ہیں چور ہے اور اس حالت میں جو کچھ منہ میں آتا ہے کہتا جاتا ہے۔ کسی موقع پر ایسی باتیں کہہ جاتا ہے جو متانت اور وقار کے خلاف ہیں کسی موقع پر اپنی خواہش آرزو کو ایسے اصرار سے کہتا ہے جس طرح کوئی لجوج سائل کسی کو لپٹ جاتا ہے۔

مثلاً ایک موقع پر ان کے دل میں جذبۂ محبت سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ محبوب مجھ سے اس قدر کھنچتا اور دامن بچاتا ہے۔ لیکن اگر بجائے اس کے میں محبوب اور میرے بجائے محبوب مجھ پر عاشق ہوتا تو میں ہرگز اس طرح رکھائی سے پیش نہ آتا بلکہ عاشق کی قدر دانی کرتا اور اس کی تمام آرزوؤں کو برلاتا اس خیال کو بعینہ ادا کرتے ہیں۔

گر بدین ناری تو بودی عاشق و من زمال | بر دلت بخشیدمے و بوسہ بخشیدمے
ور تو بودی ہمچو من ثابت قدم در راہِ عشق | بر تو ہرگز چوں تو بر من دیگرے نگزیدمے
گرچہ بر جور و جفائے تو مرا قدرت بُدے | یا ز خلقم شرم بودے یا ز حق ترسیدمے

یا مثلاً ایک غزل میں کہتے ہیں۔

بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست | بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست
یک دست جام بادہ و یک دست زلفِ یار | رقصِ چنیں میانہ مے دانم آرزوست
گفتا ز ناز بیش مرنجاں مرا برو | آں گفتنش کہ بیش مرنجانم آرزوست

اس نے ناز سے کہا کہ "دیکھو اب زیادہ نہ ستاؤ اور چلتے ہو" اس کا یہی کہنا کہ "زیادہ نہ ستاؤ" تو میری آرزو ہے

یا مثلاً یہ رباعی

خرما اگرت عاشق شیداست بگو — در میل دلت بجانب ماست بگو
گر ہیچ مراد در دل تو جاست بگو — گر ہست بگو نیست بگو راست بگو

اس رباعی کے چوتھے مصرع پر خیال کرو کہ اس سے کس قسم کی وارفتگی اور جوش اور اصرار کا اظہار ہوتا ہے۔

۳۔ بڑی خصوصیت اُن کے کلام کی یہ ہے کہ عشق اور محبت کے جوش میں عاشق پر جو خاص حالتیں گذرتی ہیں اُن کو اس خوبی سے ادا کرتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے اُن کی تصویر کھنچ جاتی ہے، اور یہ شاعری کا سب سے بڑا کمال ہے۔

مثلاً عاشق کو کبھی یہ حالت پیش آتی ہے کہ دفعۃً عین انتظار اور شوق کی حالت میں معشوق سامنے آجاتا ہے، عاشق بے اختیار اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور کہتا ہے لینا وہ آگیا، لیکن پھر غایت استعجاب سے کہتا ہے کہ نہیں نہیں وہ یہاں کہاں؟ پھر زیادہ غور سے دیکھتا ہے اور کہتا ہے کہ نہیں ضرور وہی ہے۔ اس حالت کی تصویر مولانا اس طرح کھینچتے ہیں۔

یار در آمد ز در خلوتیاں! دوست دوست — دیدہ غلط میکند، نیست غلط، اوست اوست

یا مثلاً کبھی یہ موقع پیش آتا ہے کہ عیش و طرب کے تمام سامان مہیا ہیں اور معشوق کے آنے کا انتظار کیا جارہا ہے لیکن وہ آنہیں چکتا، عاشق سے نہ تو یہ ہوسکتا ہے کہ عیش و طرب کے سامان کو تہ کرکے رکھ دے نہ یہ ہوسکتا ہے کہ معشوق کے بغیر اس سامان سے

حظ اٹھائے، اس امید اور انتظار کی درازی کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

قدحے دارم برکف بخدا تا تو نیائی — ہمہ تا روز قیامت نہ نشوشم نہ بریزم

یا مثلاً کبھی کبھی عاشق کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ معشوق کو یوں ہماری بیتابی اور جگر سوزی کی قدر نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود بھی کسی پر عاشق نہ ہو اور اسکو بھی اسی قسم کے معاملات پیش نہ آئیں،

اس حالت کو اس طرح بیان کرتے ہیں:۔

اے خداوند یکے یار جفا کارش دہ — دلبر عشوہ گر سرکش خونخوارش دہ

چند روزے زپئے تجربہ بیمارش کن — با طبیبان دغا پیشہ سروکارش دہ

تا بداند کہ شب ما بہ چساں مے گذرد — درد عشقش دہ و عشقش دہ و بسیارش دہ

۴۔ تصوف کے مقامات میں دو مقام آپس میں متقابل ہیں فنا و بقا مقام فنا میں سالک پر خضوع مسکینی اور انکسار کی کیفیت غالب ہوتی ہے، بخلاف اس کے بقا میں سالک کی حالت جلال اور عظمت سے لبریز ہوتی ہے، مولانا پر یہ نسبت زیادہ غالب رہتی تھی۔ اس لئے اُن کے کلام میں جو جلال، ادعا، بیباکی اور بلند آہنگی پائی جاتی ہے صوفیہ میں سے کسی کے کلام میں نہیں پائی جاتی۔

مرزا غالب مولانا کے ایک شعر پر جو بقا کی حالت کا ہے سر دھنا کرتے تھے، وہ شعر یہ ہے

بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند — فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اس قسم کے اور بہت سے اشعار ہیں۔

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

نبود مے نشانے ز جمال او ولیکن
دو جہاں بہم برآید سر شور و شر ندارم

حاصل عمرم سہ سخن بیش نیست
خام بدم پختہ شدم، سوختم

میگفت در بیابان رندے و دل رمیدہ
صوفی خدا ندارد او نیست آفریدہ

زیں ہمرہاں سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت مے نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

میں نے کہا کہ بہت ڈھونڈھ چکے اسکا پتہ نہیں لگتا
اُس نے کہا کہ اسی کی تو تلاش ہے جسکا پتہ نہیں لگتا

بر سر منارہ اشتر رود و فغاں برآرد
کہ نہاں شدم من اینجا مکنید آشکارم

اگر تو یار نداری چرا طلب نکنی؟
دگر بیار رسیدی چرا طرب نکنی؟

گفتم غمت مرا کشت گفتا چہ بہرہ دارد
غم ایں قدر نداند کاخر تو یار مائی

ما دل اندر راہ جاں انداختیم
غلغلے اندر جہاں انداختیم

من ز قرآں برگزیدم مغز را
پوست را پیش سگاں انداختیم

تخم اقبال و سعادت تا ابد
از زمیں تا آسماں انداختیم

جبہ و دستار و علم و قیل و قال
جبہ در آب رواں انداختیم

از کمال شوق تیر معرفت
راست کردہ بر نشاں انداختیم

دیگر

بازاز پستی سوئے بالا شدم | طالب آن دلبر زیبا شدم
آشنائی داشتم زانسوے جاں | باز زانجا کامدم آنجا شدم
چار بودم سہ شدم اکنوں دوم | از دوئی بگذشتم و یکتا شدم
جاہلاں امروز را فردا کنند | من بہ نقد امروز را فردا شدم

دیگر

سالکان راہ را محرم شدم | سالکان قدس را ہمدم شدم
گہ چو عیسیٰ جملگی گشتم زباں | گہ لب خاموش چوں مریم شدم
آنچہ از عیسیٰ و مریم یادہ شد | گر مرا باور کنی آں ہم شدم
پیش نشترہائے عشقِ لم یزل | زخم گشتم صدرہ و مرہم شدم
رو نمود اللہ اعلم مر مرا | کشتۂ اللہ و پس اعلم شدم

۵۔ عمر خیام نے اپنی رباعیوں میں اکثر وجود روح۔ معاد۔ اور جزا و سزا سے انکار کیا ہے اور اس پر خطابی یعنی شاعرانہ دلائل قائم کئے ہیں۔ مثلاً معاد کے انکار میں لکھا ہے کہ آدمی کچھ گھاس نہیں ہے کہ ایکبار کاٹ لیں تو دوبارہ زمین سے پیدا ہو۔ مولانا نے اکثر اشعار میں اس قسم کے خیالات کو اسی شاعرانہ پیرایہ میں رد کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست | چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

شمع جاں را گر و ایں لگن تن چہ کنی — ایں لگن گر نبود شمع ترا صد لگن ست

چناں کہ آب حکایت کند ز اختر و ماہ — ز عقل و روح حکایت کنند قالب ہا

ہزار مرغ عجیب از گلِ تو بر سازند — چو زاب گلِ گذری تا دگر جہات کنند

من نہ خود آمدم اینجا کہ بہ خود باز روم — ہر کہ آورد مرا باز برد در وطنم

اب ہم مولانا کے دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے درج کرتے ہیں۔

خنک آں قمار بازے کہ بباخت ہر چہ بودش — بنماند ہیچش الا ہوسِ قمار دیگر

گویند رفیقانم کز عشق بہ پرہیزم — از عشق بہ پرہیزم پس با کہ بیا دیزم

من از عالم ترا تنہا گزیدم — روا داری کہ من تنہا نشینم

تہمت دزدہ بر زنم ہر کہ نشانت آورد — کایں ز کجا گرفتۂ واں ز کجا خریدۂ

آئینۂ خریدۂ مے نگری جمال خود — در پسِ پردہ رفتۂ پردۂ ما دریدۂ

بروید اے حریفاں بکشید یار ما را — بہ من آورید حالا صنم گریز پا را

اگر او بہ وعدہ گوید کہ دمِ دگر بیاید — مخورید مکر او را بہ فریبد او شما را

مرا گوید چرا چشم از رخ من بر نمیداری — ازاں در پیش خورشیدش ہمیدارم کہ نم دارد

در غم یار۔ یار بایستے — یا غمم را کنار بایستے

زانچہ کردم کنوں پشیمانم — دل امسال پار بایستے

تا بدانستمے ز دشمن دوست — زندگانی دو بار بایستے

من بہ بیداری بخواب این چنین را گردیدمی　　چون تو کافر بودمے گر گرد تو گردیدمے

در بہ اول روز ازین حال آگہی بودے مرا　　در تو کے دل بستمے گر بستمے ببریدمے

در بہ خوبی چون گل روئے تو بودے غنچۂ تو　　اے بسا گلہا کہ من از باغ وصلت چیدمے

از رخ و لب گلشکر بسیار دارد حسن تو　　کاشکے بفروختے تا پارہ بخریدمے

اے بلبل سحرگہ ما را بپرس گہ گہ　　آخر تو ہم غریبی ہم از دیار مائی

خواجہ حافظ نے اسی مضمون کو ترقی دیکر کہا،

بنال بلبل اگر با منت سر یاریست　　کہ ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست

رباعی

گر با تو بوم نخسپم از یاریہا　　ور بے تو بوم نخسپم از زاریہا

سبحان اللہ ہر دو شب بیدارم　　تو فرق نگر میان بیداریہا

سبحان اللہ من و تو اے در خوشاب　　پیوستہ مخالفیم اندر ہر باب

من بخت توام کہ ہیچ خوابم نبرد　　تو بخت منی کہ بر نخیزی از خواب

در مذہب عاشقاں قرارے دگرست　　وین بادۂ ناب را خمارے دگرست

ہر علم کہ در مدرسہ حاصل کردیم　　کارے دگرست و عشق کارے دگرست

گر ہیچ نیم تو زار و گوئی زرق ست　　چون زرق بود کہ دیدہ در خون غرق ست

تو پنداری تمام دلہا دل تست　　نے نے صنما! میان دلہا فرق ست

مثنوی

فارسی شاعری کی ابتدا سلاطین کی مداحی اور اُن کی تفریح خاطر سے ہوئی اور یہی وجہ تھی کہ اصنافِ سخن میں سب سے پہلے قصائد وجود میں آئے، کیونکہ عربی زبان میں قصائد مدح و ثنا کے لئے ایک مدت سے مخصوص ہو چکے تھے۔ قصائد کی ابتدا غزل سے کیجاتی تھی جسکو تشبیب کہتے ہیں، اُسکے تعلق سے غزل گوئی کا بھی آغاز ہوا لیکن اُسی قسم کی سادہ غزل جو قصائد کی تمہید کے لئے زیبا تھی۔ سلاطین میں سے آل سامان اور سلطان محمود کو یہ ذوق پیدا ہوا کہ اُن کے آبا و اجداد یعنی شاہان عجم کے کارنامے نظم میں ادا ہوں تاکہ ضرب المثل کی طرح زبانوں پر چڑھ جائیں۔ اس بنا پر مثنوی ایجاد ہوئی جو واقعات تاریخی کے ادا کرنے کے لئے اصناف نظم میں سب سے بہتر صنف تھی۔ فردوسی نے اس صنف کو اس قدر ترقی دی کہ آج تک اس پر اضافہ نہ ہو سکا۔ لیکن مثنوی بلکہ کل اصناف شاعری کی ترقی اس وقت تک جو کچھ ہوئی تھی واقعہ نگاری اور خیال بندی و صنائع و بدائع کے لحاظ سے تھی، ذوق اور کیفیت کا وجود نہ تھا۔ حضرت سلطان ابوسعید ابوالخیر نے رباعی میں تصوف اور طریقت کے خیالات ادا کئے، اور یہ پہلا دن تھا کہ فارسی شاعری میں ذوق اور وجد و مستی کی روح آئی۔ دولت غزنویہ کے اخیر زمانے میں حکیم سنائی نے حدیقہ لکھی جو نظم میں تصوف کی پہلی تصنیف تھی۔ حدیقہ کے

بعد خواجہ فریدالدین عطار نے متعدد مثنویاں تصوف میں لکھیں جن میں سے منطق الطیر نے زیادہ شہرت حاصل کی۔ مثنوی مولانا روم جس پر ہم تقریظ لکھنا چاہتے ہیں اسی سلسلہ کی خاتم ہے۔ اس امر کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں کہ خواجہ عطار کی تصنیفات مولانا کے لئے دلیل راہ بنیں۔ تمام تذکروں میں ہے کہ مولانا کے والد جب نیشاپور پہنچے تو خواجہ فریدالدین عطار سے ملے، اور انھوں نے اپنی کتاب اسرار نامہ نذر کی، اس وقت مولانا کی عمر ۶ برس کی تھی، خواجہ صاحب نے مولانا کے والد سے کہا کہ اس بچے کو عزیز رکھیئے گا۔ یہ کسی دن تمام عالم میں ہل چل ڈال دیگا، مولانا خود ایک جگہ فرماتے ہیں

ہفت شہر عشق را عطار گشت　　　ما ہماں اندر خم یک کوچہ ایم

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:۔

عطار روح بود سنائی دو چشم ما　　　ما از پس سنائی و عطار آمدیم

ارباب تذکرہ لکھتے ہیں کہ حسام الدین چلپی نے مولانا سے درخواست کی کہ منطق الطیر کے طرز پر ایک مثنوی لکھی جائے۔ مولانا نے فرمایا کہ خود مجکو بھی رات یہ خیال آیا اور اسی وقت یہ چند شعر موزوں ہوئے، بشنو از نے چوں حکایت میکند الخ

مثنوی کی تصنیف میں حسام الدین چلپی کو بہت دخل ہے، اور درحقیقت یہ نایاب کتاب انہی کی بدولت وجود میں آئی۔ وہ مولانا کے مریدانِ خاص میں سے تھے، اور مولانا اس قدر ان کی عزت کرتے تھے کہ جہاں ان کا ذکر کرتے ہیں معلوم

ہوتا ہے کہ پیرِ طریقت اور استاد کا ذکر ہے، مثنوی کے چھ دفتر ہیں اور بجز دفتر اول کے ہر دفتر اُن کے نام سے مزیّن ہے۔

دفتر دوم میں لکھتے ہیں:۔

مدتے ایں مثنوی تاخیر شد — مہلتے بایست تاخوں شیر شد
چوں ضیاء الحق حسام الدیں عناں — باز گردانید ز اوجِ آسماں
چوں بمعراجِ حقائق رفتہ بود — بے بہارش غنچہ ہا ناکفتہ بود

دفتر سوم میں فرماتے ہیں:۔

اے ضیاء الحق حسام الدین بیار — ایں سوم دفتر کہ سنت شد سہ بار
برکشا گنجینۂ اسرار را — در سوم دفتر بہل اعذار را

چھٹے دفتر میں ارشاد فرماتے ہیں:۔

اے ضیاء الحق حسام الدیں توئی — کہ گذشت از مہ بنورت مثنوی
ہمتِ عالیِ تو اے مرتجےٰ — مے کشد ایں را خدا داند کجا
گردنِ ایں مثنوی را بستۂ — مے کشی آں سو کہ تو دانستۂ
زاں ضیا گفتم حسام الدیں ترا — کہ تو خورشیدی وایں دو وصفہا
شمس را قرآں ضیا خواند اے پدر — واں قمر را نور خواند ایں را نگر
ہمچناں مقصود من زیں مثنوی — اے ضیاء الحق حسام الدیں توئی

مثنوی اندر فروع و در اصول | جملہ آنِ تُست کردستی قبول
در قبول آرند شاہاں نیک و بد | چوں قبول آرند نبود بیش رد
چوں نہالش دادۂ آبش بدہ | چوں کشادش دادۂ بکشا گرہ
قصدم از الفاظِ او رازِ توست | قصدم از انشاش آوازِ توست
پیش من آوازت آواز خداست | عاشق از معشوق حاشا کے جداست

پانچویں دفتر میں لکھتے ہیں،

شہ حسام الدیں کہ نور انجم ست | طالب آغاز سفر پنجم ست

چھٹے دفتر میں تحریر فرماتے ہیں،

اے حیاتِ دل حسام الدیں بسی | میل مے جوشد بہ قسم سادسی
پیشکش می آرمت اے معنوی | قسم سادس در تمام مثنوی

مثنوی کا پہلا دفتر جب تمام ہوا تو حسام الدین چلپی کی بیوی نے انتقال کیا۔ اس واقعہ سے اُن کو اس قدر صدمہ ہوا کہ دو برس تک پریشان اور افسردہ رہے چونکہ مثنوی کے سلسلے کے وہی بانی اور محرک تھے مولانا بھی دو برس تک چپ رہے آخر جب خود حسام الدین نے استدعا کی تو پھر مولانا کی زبان کھلی۔ دوسرے دفتر کے آغاز کی تاریخ ۶۶۲ھ ہجری ہے، چنانچہ خود مولانا فرماتے ہیں۔

مطلعِ تاریخ ایں سودا و سود | سال اندر ششصد و شصت و دو بود

چھٹا دفتر زیر تصنیف تھا کہ مولانا بیمار ہو گئے اور مثنوی کا سلسلہ یک لخت بند ہو گیا۔ مولانا کے صاحبزادے بہاء الدین ولد نے ترک تصنیف کا سبب دریافت کیا۔ مولانا نے فرمایا کہ اب سفر آخرت درپیش ہے، یہ راز اب اور کسی کی زبان سے ادا ہو گا چنانچہ بہاء الدین ولد خود لکھتے ہیں۔

مدتے زیں مثنوی چوں والدم | شد خمش گفتم درا کاے زندہ دم
از چہ رو دیگر نمے گوئی سخن | بہر چہ بستی درِ علم لدن
گفت نطقم چوں شتر زیں پس بخفت | او بگوید من دہاں بستم ز گفت
گفتگو آخر رسید و عمر ہم | فردہ آمد وقت کز تن وا رہم
در جہانِ جاں کنم جولاں ہمے | بگذرم زیں نم در آیم در یمے

عام روایت ہے کہ اس کے بعد مولانا نے ۶۷۲ھ ہجری میں انتقال کیا اور چھٹے دفتر کے پورے کرنے کی نوبت نہیں آئی لیکن جیسا کہ ہم اوپر لکھ آئے ہیں خود مولانا نے چھٹا دفتر پورا کیا۔ چنانچہ اس کے چند اشعار یہ ہیں۔

اے ضیاء الحق حسام الدیں فرید | دولتت پائندہ قدرت برمزید
چونکہ از چرخ ششم کردی گذر | برفراز چرخ ہفتم کن سفر
سعد اعداد ست ہفت اے خوش نفس | زانکہ تکمیل عدد ہفت ست بس

یہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا کے فرزند رشید سلطان ولد نے مثنوی کے خاتمے

میں لکھا ہے کہ مولانا نے فرمایا تھا کہ "اب میری زبان بند ہوگئی اور قیامت تک اب میں کسی سے بات چیت نہ کرونگا" اس بناپر اگر اسمٰعیل قیصری کا بیان صحیح مانا جائے تو مولانا کی پیشین گوئی غلط ٹھیرتی ہے۔

لیکن یہ شبہ چنداں قابل لحاظ نہیں، فقرا اور عرفا کی تمام پیشین گوئیاں قطعی اور یقینی نہیں ہوتیں۔ مولانا کو بیماری کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا ہوگا لیکن جب خدا نے صحت دیدی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ اپنی پیشین گوئی کے صحیح کرنے کے لئے دنیا کو اپنے اس فیض سے محروم رکھتے۔

مثنوی کی شہرت اور مقبولیت مثنوی کو جس قدر مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی فارسی کی کسی کتاب کو آج تک نہیں ہوئی، صاحب مجمع الفصحا نے لکھا ہے کہ ایران میں چار کتابیں جس قدر مقبول ہوئیں کوئی کتاب نہیں ہوئی، شاہ نامہ، گلستاں، مثنوی مولانا روم، دیوان حافظ۔ ان چاروں کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو مقبولیت کے لحاظ سے مثنوی کو ترجیح ہوگی۔ مقبولیت کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ علماء و فضلاء نے مثنوی کے ساتھ جس قدر اعتنا کی اور کسی کتاب کے ساتھ نہیں کی، جس قدر شرحیں لکھی گئیں اُن کا ایک مختصر سا نقشہ ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں، یہ نقشہ کشف الظنون سے ماخوذ ہے۔ کشف الظنون کے بعد اور بہت سی شرحیں لکھی گئیں جن کا ذکر کشف الظنون میں نہیں ہے اور نہ ہوسکتا تھا مثلاً شرح محمد افضل

الہ آبادی۔ وولی محمد۔ وعبدالعلی۔ بحرالعلوم ومحمد رضا وغیرہ وغیرہ۔

نام شارح	سنہ وفات	کیفیت
مولی مصطفٰے بن شعبان	۹۶۹ھ	۶ جلدوں میں ہے
سودی	تقریباً ۱۰۰۰ھ	
شیخ اسمٰعیل انقروی	۱۰۴۲ھ	کئی جلدوں میں ہے
کمال الدین خوارزمی	۸۴۰ھ	اسکا نام کنوز الحقائق ہے
عبداللہ بن محمد رئیس الکتاب درویش علی		جلد اول کی شرح ہے یوسف المتوفی ۹۵۳ھ نے مثنوی کا خلاصہ کیا تھا یہ اسکی شرح ہے
ظریفی حسن چلپی		اسکا نام کاشف الاسرار ہے بعض اشعار کی شرح ہے
علاء الدین مصنفک حسین واعظ	۸۷۵ھ	خلاصہ مثنوی کی شرح ہے اسکے دیباچے میں دس مقالے ہیں جسمیں اصطلاحات تصوف اور فرقہ مولویہ کے مشائخ کے حالات ہیں

شیخ عبدالمجید سیواسی	سنہ ۱۰۴۹ھ	سلطان احمد کے حکم سے تصنیف کی
علائی بن یحییٰ واعظ شیرازی اسمعیل ودہ		اسکا نام ازہار مثنوی ہے صرف احادیث و آیات قرآنی و الفاظ مشکلہ کی شرح ہے

مقبولیت کے متعلق یہ امر ذکر کے قابل ہے کہ مثنوی کے سوا اور مذکورۂ بالا کتابیں اپنے اپنے مضمون کے لحاظ سے اچھوتی تھیں یعنی ان سے پہلے ان مضامین پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی یا کم از کم شہرت نہیں پا چکی تھی۔ شاہ نامہ سے پہلے اسدی طوسی اور دقیقی نے گو رزمیہ مثنویاں لکھی تھیں لیکن دقیقی نے صرف ہزار شعر لکھے تھے اور اسدی طوسی کی کتاب گشتاسب نامہ ناتمام رہ گئی تھی۔ گلستاں اپنے طرز میں بالکل پہلی تصنیف تھی، اس لحاظ سے ان کتابوں کے لئے گویا میدان خالی تھا اور کوئی حریف مقابل سامنے نہ تھا۔

بخلاف اس کے مثنوی سے پہلے تصوف اور سلوک میں متعدد کتابیں موجود تھیں، یعنی جام جم اوحدی مراغہ المتوفی سنہ ۵۴ھ مصباح الارواح اوحد کرمانی المتوفی سنہ ۵۳۶ھ حدیقہ حکیم سنائی، منطق الطیر خواجہ فریدالدین عطار۔ ان میں سے دو پہلی کتابوں نے اگرچہ شہرت عام نہیں حاصل کی تھی لیکن حدیقہ اور منطق الطیر نے تو گویا

تمام عالم کو چھالیا تھا۔حکیم سنائی اور خواجہ فریدالدین عطار کا ذاتی فضل وکمال اور تقدس وشہرت بھی اس درجے کی تھی کہ ان کی تصنیفات کم درجے کی بھی ہوتیں تب بھی دنیا اُن کو آنکھوں پر رکھتی۔ان باتوں کے ساتھ نفس شاعری کی حیثیت سے یہ دونوں کتابیں مثنوی سے بلند رتبہ تھیں۔ان سب پر علاوہ یہ کہ یہ کتابیں جس ملک میں لکھی گئیں وہاں کی زبان فارسی تھی اس لئے ہر شخص اُن سے لطف اُٹھا سکتا تھا اور ہر صحبت و مجلس میں اُن کو رواج ہو سکتا تھا بخلاف اس کے مثنوی جس ملک میں تصنیف ہوئی وہاں کی عام زبان ترکی تھی جو آج تک قائم ہے، ان سب باتوں پر مستزاد یہ کہ حدیقہ اور منطق الطیر میں کسی قسم کے دقیق اور پیچیدہ مسائل نہیں بیان کئے گئے تھے اخلاق اور سلوک کے صاف صاف خیالات تھے جو ایک ایک بچے کی سمجھ میں آسکتے تھے، بخلاف اس کے مثنوی کا بڑا حصہ اُن مسائل کے بیان میں ہے، جو دقیق النظر علما کی سمجھ میں بھی مشکل سے آسکتے ہیں، یہاں تک کہ بعض بعض مقامات باوجود بہت سی شرحوں کے آج تک لاینحل ہیں، ان تمام موانع کے ساتھ مثنوی نے وہ شہرت حاصل کی کہ آج حدیقہ اور منطق الطیر کے اشعار مشکل سے ایک آدھ آدمی کی زبان پر ہونگے بخلاف اس کے مثنوی کے اشعار بچہ بچہ کی زبان پر ہیں، اور واعظوں کی گرمیٔ محفل تو بالکل مثنوی کے صدقہ سے ہے،

مقبولیت کا سبب | کسی کتاب کی مقبولیت دو طریقوں سے ہوتی ہے کبھی تو یہ

ہوتا ہے کہ سادگی اور صفائی اور عام دلاویزی کی وجہ سے پہلے وہ کتاب عوام میں پھیلتی ہے پھر رفتہ رفتہ خواص بھی اس کی طرف توجہ کرتے ہیں، اور مقبول عام ہو جاتی ہے. کبھی یہ ہوتا ہے کہ کتاب عوام کے دسترس سے باہر ہوتی ہے اسلئے اس پر صرف خواص کی نظر پڑتی ہے، خواص جس قدر زیادہ اس پر توجہ کرتے ہیں اسی قدر اس میں زیادہ نکات اور دقائق پیدا ہوتے جاتے ہیں. خواص کی توجہ اور اعتنا وتحسین کی وجہ سے عوام میں بھی چرچا پھیلتا ہے اور لوگ تقلیداً اسکے معتقد اور معترف ہوتے جاتے ہیں رفتہ رفتہ یہ دائرہ تمام ملک کو محیط ہو جاتا ہے. مثنوی کی مقبولیت اسی قسم کی ہے، اور اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی مقبولیت اور کسی کتاب کو کبھی حاصل نہیں ہو سکتی تھی. فارسی زبان میں جس قدر کتابیں نظم یا نثر میں لکھی گئی ہیں کسی میں ایسے دقیق، نازک اور عظیم الشان مسائل اور اسرار نہیں مل سکتے جو مثنوی میں کثرت سے پائے جاتے ہیں. فارسی پر موقوف نہیں اس قسم کے نکات اور دقائق کا عربی تصنیفات میں بھی مشکل سے پتہ لگتا ہے. اس لحاظ سے اگر علما اور ارباب فن نے مثنوی کی طرف تمام کتابوں کی نسبت زیادہ توجہ کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ مصرعہ "ہست قرآں در زبانِ پہلوی" تو کچھ تعجب کی بات نہیں.

عبرت | مفتی میر عباس صاحب مرحوم مثنوی کی مقبولیت کی ایک اور وجہ بتاتے ہیں، وہ مثنوی کے ذکر میں فرماتے ہیں.

"درتصوف مے شود شیریں کلام   زاں کہ باشد درگنہ۔ لذت تمام"

پھر اپنی مثنوی (من وسلویٰ) کی مدح میں لکھتے ہیں،

ایں کلامِ صوفیان شوم نیست   مثنوی مولوی روم نیست

سچ ہے ع عیب نماید ہنرش درنظر،

مثنوی سے پہلے جو کتابیں اخلاق و تصوف میں لکھی گئیں ان کا یہ انداز تھا کہ اخلاق و تصوف کے مختلف عنوان قائم کر کے اخلاقی حکایتیں لکھتے تھے اور اُن سے نتائج پیدا کرتے تھے منطق الطیر اور بوستاں کا یہی انداز ہے۔ حدیقہ میں اکثر مسائل کو مستقل طور پر بھی بیان کیا ہے، مثلاً نفس عقل عمل تنزیہ۔ صفات معرفت۔ وحدت۔ توکل۔ صبر۔ شکر وغیرہ کے عنوان قائم کئے ہیں اور اُن کی حقیقت بیان کی ہے۔ لیکن مثنوی کا یہ انداز نہیں، مثنوی میں کسی قسم کی ترتیب و تبویب نہیں، دفتروں کی جو تقسیم ہے وہ بھی خصوصیت مضمون کے لحاظ سے نہیں بلکہ جس طرح قرآن مجید کے پارے، یا ایک شاعر کے متعدد دیوان ہوتے ہیں۔

چونکہ یہ امر بظاہر نامستحسن معلوم ہوتا ہے خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اس پر اعتراض کیا، چنانچہ مولانا معترض کی زبان سے فرماتے ہیں،

کیں سخن پست ست یعنی مثنوی   قصۂ پیغمبر است و پیروی

نیست ذکر و بحث اسرارِ بلند   کہ دوانند اولیا زاں سو کمند

از مقاماتِ تبتّل تا فنا — پایہ پایہ ۔ تا مُلاقات خدا
جملہ سرتا سر فسانہ است و فسول — کودکانہ قصّہ بیرون و درول

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مثنوی کا یہ طریقہ ہونا چاہیئے تھا کہ فقر اور سلوک کے جو مقامات ہیں تبتّل اور فنا سے لیکر وصل تک سب بتفصیل اور بہ ترتیب الگ الگ بیان کیے جاتے۔ مولانا نے اسکے بجائے طفلانہ قصے بھر دیے۔

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا کہ کفار نے قرآن مجید پر بھی یہی اعتراض کیے تھے،

چوں کتاب اللہ بیامد ہم براں — اینچنیں طعنہ زدند آں کافراں
کہ اساطیرست و افسانہ نژند — نیست تعمیقے و تحقیقے بلند
کودکانِ خُرد فہمش می کنند — نیست جز امرِ پسند و ناپسند
ذکرِ اسمٰعیل و ذبح جبرئیل — ذکرِ قصہ کعبہ و اصحاب فیل
ذکر بلقیس و سلیمان و سبا — ذکر داؤد و زبور و اوریاؔ
ذکرِ طالوت و شعیب و صوم او — ذکر یونس ذکر لوط و قومِ او

پھر لکھتے ہیں۔

حرف قرآں را مداں کہ ظاہر ست — زیر ظاہر باطنے ہم قاہر ست
زیر آں باطن یکے بطنے دگر — خیرہ گردد اندرو فکر و نظر
ہمچنیں تا ہفت بطن اے بوالکرم — مے شمر تو ایں حدیث معتصم

حقیقت یہ ہے کہ علمی اور اخلاقی تصنیفات کے دو طریقے ہیں، ایک یہ کہ مستقل حیثیت سے علمی مسائل بیان کئے جائیں، دوسرے یہ کہ کوئی قصہ یا افسانہ لکھا جائے اور علمی مسائل موقع بہ موقع اس کے ضمن میں آتے جائیں، دوسرا طریقہ اس لحاظ سے اختیار کیا جاتا ہے کہ جو لوگ روکھے پھیکے علمی مضامین پڑھنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتے وہ قصہ اور لطائف کی چاٹ سے اس طرف متوجہ ہوں، مولانا نے بھی دوسرا طریقہ پسند کیا اور فرمایا،

خوشتر آں باشد کہ رازِ دلبراں ... گفتہ آید در حدیث دیگراں

یہ امر یقینی ہے کہ مولانا نے حدیقہ اور منطق الطیر کو سامنے رکھکر مثنوی لکھی، خود فرماتے ہیں

ترک جوشی کردہ ام من نیم خام ... از حکیم غزنوی بشنو تمام
(حکیم سنائی)

در الٰہی نامہ گوید شرح ایں ... آں حکیم غیب و فخر العارفین
(خواجہ فریدالدین عطار)

بعض بعض موقعوں پر باوجود بحر کے مختلف ہونے کے مثنوی میں حدیقہ کے اشعار نقل کئے ہیں اور انکی شرح لکھی ہے، بعض جگہ حدیقہ کے اشعار سے مضمون میں بالکل توارد ہو گیا ہے، مثلاً حدیقہ میں جہاں نفس کی حقیقت لکھی ہے اس موقع کا شعر ہے

روح باعقل و علم داند زیست ... روح را پارسی و تازی نیست

مولانا فرماتے ہیں، روح باعقل ست و باعلم ست یار
روح را با ترکی و تازی چہ کار

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا حدیقہ کو استفادۂ اکثر پیش نظر رکھتے تھے اور اس وجہ سے حدیقہ کے الفاظ اور ترکیبیں بھی انکی زبان پر چڑھ گئی تھیں۔

لیکن یہ سب کچھ مولانا کا تواضع اور نیک نفسی ہے ورنہ مثنوی کو حدیقہ اور منطق الطیر سے وہی نسبت ہے جو قطرے کو گوہر سے ہے۔ سیکڑوں حقائق و اسرار جو مثنوی میں بیان ہوئے ہیں حدیقہ وغیرہ میں سرے سے ان کا پتہ ہی نہیں، جو خیالات دونوں میں مشترک ہیں اُنکی بعینہ یہ مثال ہے جس طرح کسی شخص کو کسی چیز کا ایک دھندلا سا خیال آئے اور ایک شخص پر اسکی حقیقت کھل جائے۔ نمونے کے لئے چند مثالیں ہم درج کرتے ہیں۔ حدیقہ میں دل کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے۔

مثال ۱۔ از درِ تن کہ صاحبِ کلہ است — تا درِ دل ہزار سالہ رہ است

از درِ جسم تا بہ کعبۂ دل — عاشقاں را ہزار و یک منزل

پر و بال خرد ز دل باشد — تنِ بے دل جوالِ گل باشد

باطنِ تو حقیقتِ دلِ تست — ہر چہ جز باطنِ تو باطل تست

اصل ہزل و مجاز دل نبود — دوزخ خشم و آز دل نبود

پارۂ گوشت۔ نام دل کردی — دلِ تحقیق را بحل کردی

دل یکے منظریست ربانی — حجرۂ دیو را چہ دل خوانی

نیست غبنی کہ یک رمہ جاہل — خواندہ شکل صنوبری را دل

انیکہ دل نامہ کردۂ بہ مجاز　　رو بہ پیش سگان کوے انداز
دل، کہ باجاہ و مال دارد کار　　آں سگے داں و آں دگر مردار

ان اشعار کا ماحصل یہ ہے کہ دل ایک جوہر نورانی ہے اور انسان دراصل اسی کا نام ہے۔ یہ پارۂ گوشت جو صنوبری شکل کا ہے یہ اصل دل نہیں ہے۔

اسی مضمون کو مولانا اس طرح بیان کرتے ہیں۔

تو ہمے گوئی مرا دل نیز ہست　　دل فراز عرش باشد نہ بہ پست
در گل تیرہ یقیں ہم آب ہست　　لیک ازاں آب نبایدآب دست
زانکہ گر آب ست مغلوب گل ست　　پس دل خود را مگو کایں ہم دل ست
بشنیدی تو کہ من صاحب دلم　　حاجت غیرے ندارم واصلم
آنچناں کہ آب در گل درکشد　　کہ منم آب و چرا جویم مدد
خود روا داری کہ ایں دل باشد ایں　　کہ فرد در عشق شیر و انگبیں
لطف شیر و انگبیں عکس دل ست　　سر خوشی آں خوش از دل حاصل ست
پس بود دل جوہر و عالم عرض　　سایۂ دل چوں بود دل را غرض
باغہا و سبزہا در عین جاں　　بر برونش عکسش چو در آب رواں
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک　　نقشہا بینی بروں از آب و خاک
صورتی بے صورتی بیحد و غیب　　ز آئینہ دل تافت موسیٰ از جیب

گرچہ آں صورت نگنجد در فلک | نہ بہ عرش و فرش و دریا و سمک
زانکہ محدود است و معدود است ایں | آئینہ دل خود نباشد ایں چنیں
روزنِ دل گر گشاد است و صفا | مے رسد بے واسطہ نورِ خدا

مولانا اور حدیقہ کے بیان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دل جب تک آلودہ ہوا و ہوس ہے دل نہیں، لیکن مولانا نے اس کے ساتھ دقیق فلسفیانہ نکتے بیان کیے ہیں فلاسفہ میں اختلاف ہے کہ رنج و مسرت۔ لذت۔ ناگواری اشیائے خارجی کا خاصہ ہے یا تخیل کا، مثلاً اولاد کے وجود سے جو خوشی ہوتی ہے یہ خارجی اور مادی چیز کا اثر ہے یا ہمارے تصور اور تخیل کا۔ فلاسفہ کا ایک گروہ قائل ہے کہ لذت اور مسرت وغیرہ اعتباری چیزیں ہیں اور ہمارے تصور اور خیال کے تابع ہیں، جانوروں کو اپنے بچوں سے (بڑے ہونے کے بعد) کوئی تعلق نہیں رہتا، نہ اُن کو بچوں کے دیکھنے سے کوئی مسرت حاصل ہوتی ہے بخلاف اس کے انسان کو اولاد کے وجود سے بے انتہا مسرت ہوتی ہے اس کا سبب یہی ہے کہ انسان کے دل میں اولاد کے فوائد کا جو تخیل ہے وہ جانوروں میں نہیں، اس بنا پر اصل لذت اور مسرت خیال کے تابع ہے۔ اسی طرح لہو و لعب رقص و سرود سے جو لطف حاصل ہوتا ہے ہمارے خیال کا نتیجہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق انسانوں کے مختلف افراد میں اختلاف ہوتا ہے۔ ایک شخص کو کسی علمی کام میں مشغول ہونے سے جو لطف آتا ہے وہ لہو و لعب سے نہیں ہوتا

اسی بنا پر بچوں، جوانوں، بوڑھوں کے مسرات اور لذات میں اختلاف ہوتا ہے کیونکہ ان کے تخیل اور تصور میں اختلاف ہے۔ اسی خیال کو مولانا نے ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

لطفِ شیر و انگبیں عکسِ دل است　　　سرخوشیِ آں خوش از دل حاصل است

پس بود دل جوہرِ عالم عرض　　　سایۂ دل چوں بود دل را غرض

مولانا نے اس نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ دل وہ چیز ہے جس کے تزکیے سے وہ ادراکات حاصل ہوتے ہیں جو حواس سے نہیں ہوتے۔

آئنۂ دل چوں شود صافی و پاک　　　نقشہا بینی بروں از آب و خاک

مثال ۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں عارف کو نے (بانسری) اسے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی بنا پر حدیقہ میں حکیم سنائی نے نے کی اس طرح مدح سرائی کی ہے۔

نالۂ نے زدرد خالی نیست　　　شوق از روے زرد خالی نیست

عاشقی خوش و مست لب بہ نوا　　　زخمہا خوردہ است در دلہا

بے زباں گوش را خبر کردہ　　　بے بیاں ہوش را خبر کردہ

از دمش شعلہا ہمے خیزد　　　چہ عجب گر نے آتش انگیزد

اسی مضمون کو مولانا نے اس طرح ادا کیا ہے۔

بشنو از نے چوں حکایت می‌کند　　　وز جدائیہا شکایت می‌کند

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند — از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگارِ وصل خویش

من بہر جمعیتے نالاں شدم — جفت خوشحالاں و بدحالاں شدم

ہر کسے از ظنِ خود شد یارِ من — وز درونِ من نجست اسرارِ من

سرِ من از نالۂ من دور نیست — لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن ز جاں و جاں ز تن مستور نیست — لیک کس را دید جاں دستور نیست

دو دہاں داریم گویا ہمچو نے — یک دہاں پنہانست در لبہائے وے

یک دہاں نالاں شدہ سوئے شما — ہائے و ہوئے در فگندہ در سما

لیک داند ہر کہ او را منظر ست — کایں فغانِ ایں سرے ہم زاں سر ست

اسی طرح اور بہت سے مضامین دونوں کتابوں میں مشترک ہیں، ان کے موازنہ کرنے سے دونوں کا فرق صاف واضح ہو جاتا ہے۔

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مولانا کا فن شاعری نہ تھا اس بنا پر اُن کے کلام میں وہ روانی، برجستگی، نشست الفاظ، حسن ترکیب نہیں پائی جاتی جو اساتذہ شعرا کا خاص انداز ہے۔ اکثر جگہ غریب اور نامانوس الفاظ آجاتے ہیں۔ فکِ اضافت جو مذہب شعر میں کم از کم گناہِ صغیرہ ہے مولانا کے ہاں اس کثرت سے ہے کہ طبیعت کو وحشت

ہوتی ہے، تعقید لفظی کی مثالیں بھی اکثر ملتی ہیں تاہم سیکڑوں بلکہ ہزاروں شعر ایسے بھی ان کے قلم سے ٹپک پڑے ہیں جن کی صفائی برجستگی اور دلاویزی کا جواب نہیں چند مثالیں ذیل میں درج ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما　　　اے طبیب جملہ علت ہائے ما
اے علاج نخوت و ناموس ما　　　اے تو افلاطون و جالینوس ما

عشق خواہد کیں سخن بیروں بود　　　آئنہ غماز نبود چوں بود
وحی آمد سوئے موسےٰ از خدا　　　بندۂ مارا چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی　　　یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم　　　ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم
درحق او مدح و درحق تو ذم　　　درحق او شہد و درحق تو سم
ما بروں را ننگریم و قال را　　　ما دروں را بنگریم و حال را
موسیا آداب داناں دیگر اند　　　سوختہ جاں و رواناں دیگر اند

خوں شہیداں را ز آب اولیٰ تر است　　　ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ تر است
ملت عشق از ہمہ دینہا جدا است　　　عاشقاں را مذہب و ملت خدا است

پائے استدلال چوبیں بود　　　پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود
گر باستدلال کار دیں بُدے　　　فخر رازی رازدار دیں بُدے

آں خلیفہ گفت کاے لیلیٰ توئی | کز تو مجنوں شد پریشان و غوی
از دگر خوباں تو افزوں نیستی | گفت خامش شو کہ مجنوں نیستی

اس مضمون کو شیخ سعدی نے گلستاں میں نہایت خوبی سے ادا کیا تھا، چنانچہ یہ فقرہ ضرب الامثال میں داخل ہے "لیلیٰ را بگوشۂ چشم مجنوں بایستے نگریستے" لیکن مولانا نے جس انداز سے اس مضمون کو ادا کیا ہے وہ فصاحت و بلاغت دونوں میں شیخ کے طرز ادا سے بڑھا ہوا ہے! اول تو شیخ نے سوال کا مخاطب مجنوں کو قرار دیا ہے، بخلاف اسکے مولانا نے خود لیلیٰ کو مخاطب قرار دیا اس سے ایک خاص لطافت پیدا ہو گئی جو ذوق سلیم پر مخفی نہیں، دوسرے جو مضمون شیخ نے ایک بڑے جملہ میں ادا کیا تھا وہ صرف ان دو لفظوں سے ادا ہوا "مجنوں نیستی" باوجود اس اختصار کے بلاغت و جامعیت یہ دو لفظ شیخ کے جملے سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں، یہ ایک جملہ معترضہ درمیان میں آگیا تھا اب پھر مولانا کے صاف اور برجستہ اشعار کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

گفت ما اول فرشتہ بودہ ایم | راہِ طاعت را بجاں پیمودہ ایم
سالکان راہ را محرم بُدیم | ساکنانِ عرش را ہمدم بُدیم
پیشۂ اول کجا از دل رود | مہرِ اول کے ز دل زائل شود
در سفر گر روم بینی یا ختن | از دل تو کے رود حب الوطن
ما ہم از مستانِ ایں مے بودہ ایم | عاشقانِ درگہِ وے بودہ ایم

ناف ما بر مہر او ببریدہ اند عشق او در جان ما کاریدہ اند
روز نیکو دیدہ ایم از روزگار آب رحمت خوردہ ایم از جویبار
اے بسا کز وے نوازش دیدہ ایم در گلستان رضا گردیدہ ایم
گر عتابے کرد دریائے کرم بستہ کے کردند درہائے کرم
اصل نقدش لطف و داد و بخشش ست قہر بر وے چوں غبارے غش ست
فرقت از قہرش اگر آبستن ست بہر قدر وصل او دانستن ست
میدہد جاں را فراقش گوشمال تا بداند قدر ایام وصال
چند روزے گر ز پیشم راندہ است چشم من بر روے خوبش ماندہ است
گر چناں رو بے چنیں قہر اے عجب ہر کسے مشغول گشتہ در سبب

مثنوی کے مضامین و مطالب کے متعلق چند امور اصول موضوعہ کے طور پر ذہن نشین رکھنا چاہیئے۔

ا- مولانا کے زمانے میں تمام اسلامی دنیا میں جو عقائد پھیلے ہوئے تھے، وہ اشاعرہ کے عقائد تھے، امام رازی نے اسی صدی میں انتقال کیا تھا، انھوں نے اشاعرہ کے عقائد کا صور اس بلند آہنگی سے پھونکا تھا کہ اب تک در و دیوار سے آواز بازگشت آرہی تھی۔ اس عالمگیر طوفان سے مولانا محفوظ نہیں رہ سکتے تھے، تاہم چونکہ طبیعت میں فطرتی استقامت تھی اس لغزش گاہ میں بھی ان کا قدم اکثر پھسلنے نہیں پایا

اکثر وہ اشاعرہ کے اصول پر عقائد کی بنیاد رکھتے ہیں لیکن جب اُن کی تشریح کرتے ہیں تو اوپر کے چھلکے اُترتے جاتے ہیں اور اخیر میں مغز سخن رہ جاتا ہے۔

۲- مثنوی میں نہایت کثرت سے وہ روایتیں اور حکایتیں مذکور ہیں جو اگرچہ فی الواقع غلط ہیں لیکن اُس زمانے سے آجتک مسلمانوں کا بڑا حصہ اُن کو مانتا آتا ہے مولانا ان روایتوں سے بڑے بڑے نتیجے نکالتے ہیں یہاں تک کہ اگر اُن کو الگ کر دیا جائے تو مثنوی کی عمارت بے ستون رہ جاتی ہے' اس سے بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مولانا بھی ان دوراز کار روایتوں کو صحیح سمجھتے تھے لیکن متعدد جگہ مولانا نے تصریح کی ہے کہ ان حکایتوں اور روایتوں کو وہ محض مثالاً ذکر کرتے ہیں جس طرح نحو کی کتابوں میں فاعل و مفعول کے بجائے زید و عمرو کا نام لیا جاتا ہے۔

ایک موقع پر مثنوی میں یہ روایت مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ کی ماں جب حاملہ ہوئیں تو حضرت مریم اُن کے پاس تشریف رکھتی تھیں، اس روایت پر خود مولانا کے زمانے میں لوگوں نے اعتراض کیا چنانچہ مولانا اعتراض کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:-

ابلہاں گویند ایں افسانہ را ... خط بکش زیرا دروغ ست و خطا
زانکہ مریم وقت وضع حمل خویش ... بود از بیگانہ دور و ہم ز خویش
مادر یحییٰ کجا دیدش کہ تا ... گوید او را ایں سخن در ماجرا

پھر یہ تاویل کر کے کہ اہل دل کو دور و نزدیک یکساں ہے اسلئے حضرت مریم نے یحیٰی کی ماں کو کوسوں کے فاصلے سے دیکھا ہوگا، لکھتے ہیں۔

ور نہ دیدش نز بروں نز درون — از حکایت گیر معنی اے زبون
نے چناں افسانہ ہا بشنیدۂ — ہمچو شین بر نقش آں چسپیدۂ
اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست — معنے اندروے بسان دانہ ایست
گفت نحوی زید عمراً قد ضرب — گفت چونش کرد بے جرمی ادب
عمرو را جرمش چہ بدکاں زید خام — بیگناہ اورا بزد ہمچو غلام
گفت ایں پیمانۂ معنے بود — گندمش بستاں کہ پیمانہ ست رد
عمرو زید از بہر اعراب ست ساز — گر دروغ ست آں تو با اعراب ساز

اشعار کا مطلب یہ ہے کہ کسی نحوی نے ضرب زید عمراً مثال میں استعمال کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ زید نے عمرو کو مارا۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زید نے گناہ کیا کیا تھا نحوی نے کہا اس سے کسی واقعہ کا اظہار مقصود نہیں بلکہ عمرو زید سے اعراب کا ظاہر کرنا مقصود ہے۔ غرض یہ کہ اسی طرح ان روایات اور حکایات سے اصل واقعہ مقصود نہیں بلکہ نتائج سے غرض ہے، واقعہ صحیح ہو یا غلط۔

۳۔ ایک بڑا ضروری نکتہ یہ ہے کہ فلسفہ خواہ اخلاقی ہو خواہ الٰہیات خواہ حقائق کائنات کا ادراک محسوس اور بدیہی چیز نہیں، ممالک مغرب میں آج کل جو فلسفے کی

مختلف شاخیں موجود ہیں گو نہایت قریب الفہم اور اوقع فی النفس ہیں لیکن قطعی اور یقینی نہیں۔ ان کی صحت اور واقعیت کی دلیل صرف یہی ہے کہ اس کے مسائل دل میں اتر جاتے ہیں لیکن اگر کوئی انکار پر آمادہ ہو تو دلائل قطعیہ سے انکو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفہ جدید کا ایک بڑا مسئلہ ارتقا کا مسئلہ ہے جو ڈارون کی ایجاد ہے یعنی یہ کہ اصل میں صرف چند چیزیں تھیں، آب و ہوا اور دیگر اسباب طبعی کی وجہ سے انہی کے سیکڑوں انواع اور اقسام بنتے گئے یہاں تک کہ جانور ترقی کرتے کرتے آدمی بن گیا۔ یہ مسئلہ آج کل قریبًا تمام حکما میں مسلم الثبوت ہے لیکن اسکے ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ کائنات کا اس طریقے کے موافق پیدا ہونا بظاہر زیادہ قرین قیاس ہے، ورنہ اگر احتمال کو دخل دیا جائے تو نہایت آسانی سے کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح سے کہ اشیا میں ترقی ہوتے ہوتے مختلف نوعیں پیدا ہوتی جاتی ہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ تمام انواع اور اقسام ابتدا ہی قدرت نے پیدا کئے ہوں۔ مولانا روم جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ بھی اسی قسم کے ہوتے ہیں، یعنی مسئلہ مبحوث فیہ کی صحت اور واقعیت کا دل میں اذعان یا ظن غالب ہو جاتا ہے اور مسائل فلسفیہ کی واقعیت کی یہی اخیر سرحد ہے اشاعرہ اور مولانا کے طرز استدلال میں یہ فرق ہے کہ اشاعرہ جس چیز کو ثابت کرتے ہیں اس کو بزور منوانا چاہتے ہیں، مثلاً یہ کہ اگر یہ نہو گا تو یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا اور یہ لازم آئیگا تو محال لازم

آئیگا، مخاطب ان فرضی خیالات کے دام میں گرفتار ہو جانے کے ڈر سے بعض اوقات مسئلہ کو مان لیتا ہے لیکن جب دل کو ٹٹولتا ہے تو اس میں یقین باطن کی کوئی کیفیت نہیں پاتا، بخلاف اسکے مولانا محالات اور ممتنعات کا ڈراوا نہیں کھاتے بلکہ مسئلہ مبحوث فیہ میں جو استبعاد ہوتا ہے اسکو مختلف تمثیلات اور تشبیہات سے دُور کرتے ہیں اور ایسے بہت قرائن پیش کرتے ہیں جن سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس واقعہ کا یوں ہونا زیادہ قرین عقل ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ مولانا زیادہ تر قیاس شمولی سے جو منطق میں بہت مستعمل ہے استدلال نہیں کرتے، ان کا استدلال عموماً قیاس تمثیلی کی صورت میں ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مثنوی میں نہایت کثرت سے تمثیل اور تشبیہ سے کام لیا گیا ہے مثلاً ان کو یہ ثابت کرنا ہے کہ وارفتگانِ محبت آداب شرع کے پابند نہیں ہوتے، اس پر وہ قیاس شمولی سے استدلال نہیں کرتے بلکہ تمثیل کے ذریعہ سے اسطرح سمجھاتے ہیں

خون شہیداں از آب دلی ترست | ایں گناہ از صد ثواب ولی ترست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست | چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ خون نجس چیز ہے لیکن شہیدوں کا خون نجس نہیں خیال کیا جاتا اور اسی وجہ سے اُن کو غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح قبلہ کی پابندی کعبے میں جا کر اٹھ جاتی ہے۔ غواص جب دریا میں گھستا ہے تو اُس کو جوتے کی ضرورت

نہیں ہوتی، اسی طرح وارفتگانِ محبت جب مقامِ محویت اور قرب میں پہنچ جاتے ہیں تو ان پر ظاہری آداب کی پابندی ضروری نہیں رہتی۔

ان سرسری باتوں کے بیان کرنے کے بعد اب ہم مثنوی کے خصوصیات کسی قدر تفصیل کے ساتھ لکھتے ہیں۔

سب سے بڑی خصوصیت جو مثنوی میں ہے وہ اسکا طرزِ استدلال اور طریقۂ افہام ہے۔ استدلال کے تین طریقے ہیں۔ قیاس۔ استقرا۔ تمثیل۔ چونکہ ارسطو نے ان تینوں میں قیاس کو ترجیح دی تھی اسلئے اس کی تقلید سے حکمائے اسلام میں بھی اسی طریقے کو زیادہ رواج ہوا۔ علامہ ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں ثابت کیا ہے کہ قیاس شمولی کو قیاس تمثیلی پر کوئی ترجیح نہیں بلکہ بعض وجوہ سے تمثیلی کو ترجیح ہے ہم اس موقع پر یہ بحث چھیڑنی نہیں چاہتے بلکہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مولانا روم نے زیادہ تر اسی قیاس تمثیلی سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ عام طبائع کے افہام و تفہیم کا آسان اور اقرب الی الفہم یہی طریقہ ہے استدلال تمثیلی کیلئے تخیل کی بڑی ضرورت ہے جو شاعری کی سب سے ضروری ترشرط ہے، اس بنا پر مثنوی کے لئے یہی طریقہ زیادہ مناسب تھا مولانا کی شاعری کو جس بنا پر شاعری کہا جاتا ہے وہ یہی قوت تخیل ہے۔

تصوف اور سلوک کے مسائل اور مسلمات عام ادراک بشری سے خارج ہیں، اسلیئے جو شخص خود اس عالم میں نہ آئے وہ ان باتوں پر یقین نہیں کر سکتا۔ الٰہیات

کے اکثر مسائل بھی عام لوگوں کے فہم سے برتر ہیں، اس لئے ان مسائل کے سمجھانے کا سب سے بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کو مثالوں اور تشبیہوں کے ذریعے سے سمجھایا جائے ایک اور نکتہ قابل لحاظ یہ ہے کہ الٰہیات کے مسائل میں اکثر متکلمین امکان کے ثابت کرنے سے کام لیتے ہیں، لیکن امکان کو ایسے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جو دل میں جانشین نہیں ہوتے بلکہ اُن سے صرف طباعی اور زور آوری کا ثبوت ملتا ہے، حالانکہ امکان کے ثابت کرنے کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ مثالوں کے ذریعے سے ثابت کیا جائے، اسی بنا پر مولانا نے اس طریقۂ استدلال کو اختیار کیا، وہ ان دقیق مسائل کو ایسی نادر اور قریب الفہم تمثیلوں سے سمجھاتے ہیں جن سے بقدر امکان انکی حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے، یا کم از کم اُن کے امکان کا یقین ہو جاتا ہے مثلاً یہ مسئلہ کہ خدا کا تعلق عالم سے اور روح کا تعلق جسم سے اس طرح ہے کہ نہ اس کو متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل، نہ قریب نہ بعید، نہ داخل نہ خارج۔ ایک ایسا مسئلہ ہے جو بظاہر سمجھ میں نہیں آسکتا، مولانا اس کو اس طرح تمثیل کے ذریعے سے سمجھاتے ہیں۔

قرب بیچون است عقلت را بہ تو	آں تعلق ہست بیچوں اے عمو
اتصالے بے تکیف بے قیاس	ہست رب الناس را با جانِ ناس
زانکہ فصل و وصل نبود در رواں	غیر فصل و وصل نندیشد گماں
نیست آں جنبش کہ در اِصبع ترا ست	پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست

از چہ رو مے آید اندر اصبعت　　کاصبعت بے او نہ داند منفعت
نورِ چشم و مردمک در دیدہ است　　از چہ رہ آید بغیر از شش جہت
ایں تعلق را خرد چوں پے برد　　بستۂ فصل ست و وصل ست ایں خرد
تاب نورِ چشم با پیہ است جفت　　نورِ دل در قطرۂ خونی نہفت
شادی اندر گردہ و غم در جگر　　عقل چوں شمعے درونِ مغز سر
رایحہ در انف و منطق در لساں　　لہو در نفس و شجاعت در جناں

حاصل یہ کہ آنکھ میں قوت باصرہ، ناک میں شامہ، زبان میں گویائی، دل میں شجاعت یہ تمام چیزیں اسی قسم کا تعلق رکھتی ہیں جس کو نہ متصل کہہ سکتے ہیں نہ منفصل نہ قریب نہ بعید، اسی طرح روح کا تعلق جسم سے اور خدا کا تعلق مخلوقات سے ہے، یا مثلاً یہ مسئلہ کہ مقام فنا میں انسان صفات الٰہی کا مظہر بن جاتا ہے اور اس عالم میں اُس کا انا الحق کہنا جائز ہے اس طرح ثابت کیا ہے۔

رنگ آہن محو رنگِ آتش ست　　ز آتشے مے لافد و آہن وش ست
چوں بہ سرخی گشت ہمچو زر کان　　پس انا النار ست لافش بے زباں
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم　　گوید او من آتشم من آتشم
آتشم من گر ترا شک ست و ظن　　آزموں کن دست را بر من بزن

یا مثلاً اس امر کو کہ عالمِ استغراق میں تکلیفات شرعیہ کی پابندی باقی نہیں رہتی،

اس طرح ذہن نشین کیا ہے۔

موسیا آداب دانان دیگراند | سوختہ جان و روانان دیگراند
خون شہیدان را از آب ولی تر ست | این گناہ از صد ثواب ولی تر ست
در میان کعبہ رسم قبلہ نیست | چہ غم از غواص را پاچیلہ نیست
عاشقان را ہر زمان سوزید نیست | بردہ ویران خراج و عشر نیست

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ اعراض اور غیر مادی چیزیں مادی چیزوں کی علت ہو سکتی ہیں،
اس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔

بنگر اندر خانہ و کاشانہا | در مہندس چوں بد افسانہا
از مہندس آں عرض و اندیشہ ہا | آلت آورد و درخت از بیشہ ہا
چیست اصل و مایۂ ہر پیشہ | جز خیال و جز عرض و اندیشہ
جملہ اجزائے جہاں را بے غرض | در نگر حاصل نشد جز از عرض
اوّل فکر آخر آمد در عمل | بنیت عالم چنان دان در ازل
آں نکاح زن عرض بد شد فنا | جوہر فرزند حاصل شد زما
جملہ عالم خود عرض بودند تا | اندریں معنی بیامد ہل اتیٰ
ایں عرضہا از چہ زاید از صور | ویں صورہا از چہ زاید؟ از فکر

یا مثلاً یہ امر کہ بعض دعوے عین دلیل ہوتے ہیں اس کی یہ مثال دی ہے کہ اگر

کوئی شخص یہ دعویٰ ایک پرچے پر لکھ کر پیش کرے کہ میں لکھنا جانتا ہوں تو یہ دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی ہے۔ یا مثلاً کوئی شخص اگر عربی زبان میں کہے کہ میں عربی زبان جانتا ہوں تو خود یہ دعویٰ دلیل ہوگا۔

یا بہ تازی گفت یک تازی زباں ۔۔۔ کہ ہمیدانم زبانِ تازیاں
عین تازی گفتنش معنی بود ۔۔۔ گرچہ تازی گفتن اش دعویٰ بود

یا مثلاً یہ مسئلہ کہ عارف کامل کو باقی اور فانی دونوں کہہ سکتے ہیں لیکن مختلف اعتبار سے اس کو اس طرح سمجھایا ہے۔

چوں زبانہ شمع پیشِ آفتاب ۔۔۔ نیست باشد ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر ۔۔۔ بر نہی پنبہ بسوزد۔ آں شرر
نیست باشد روشنی ندہد ترا ۔۔۔ کردہ باشد آفتاب او را فنا
در دو صد من شہد یک اوقیہ خل ۔۔۔ چوں درافگندی دو در وے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں مے چشی ۔۔۔ ہست آں اوقیہ فزوں چوں میکشی

یعنی شمع کی لو آفتاب کے آگے ہست بھی ہے اور نیست بھی ہست اس لحاظ سے کہ اگر اس پر روئی رکھ دو تو جل جائے گی اور نیست اس لئے کہ اسکی روشنی نظر نہیں آسکتی۔ اسی طرح من بھر شہد میں اگر تولہ بھر سرکہ ڈال دو تو سرکہ کا مزہ بالکل نہیں معلوم ہوگا لیکن شہد کا وزن بڑھ جائے گا، اس لحاظ سے سرکہ ہے بھی اور نہیں بھی ہے

اسی طرح عارف کامل جب فنا فی اللہ کے مرتبہ میں ہوتا ہے تو ہست بھی ہوتا ہے اور نیست بھی:

دوسری بڑی خصوصیت یہ ہے کہ فرضی حکایتوں کے ضمن میں اخلاقی مسائل کی تعلیم کا جو طریقہ مدت سے چلا آتا تھا مولانا نے اس کو کمال کے مرتبے تک پہنچا دیا اس طریقۂ تعلیم کا کمال امور ذیل پر موقوف ہے۔

(۱) نتیجہ فی نفسہ اچھوتا اور نادر اور اہم ہو، (۲) نتیجہ حکایت سے نہایت مطابقت رکھتا ہو گویا حکایت اس کی تصویر ہو، (۳) حکایت کے اثنا میں نتیجے کی طرف ذہن منتقل نہ ہو سکے، بلکہ خاتمے پر بھی جب تک خود مصنف اشارہ یا تصریح نہ کرے نتیجے کی طرف خیال منتقل نہ ہونے پائے اس سے طبیعت پر ایک استعجاب کا اثر پڑتا ہے اور مصنف کی قوت تخیل کی قوت ثابت ہوتی ہے، یہ تمام باتیں جس قدر مثنوی کی حکایتوں میں پائی جاتی ہیں اس قسم کی اور کتابوں میں بہت کم پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے ان حکایتوں کے ضمن میں نفس انسانی کے جن پوشیدہ اور دور از نظر عیوب کو ظاہر کیا ہے۔ عام لوگوں کی نگاہیں وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تھیں پھر ان کو ادا اس طرح کیا ہے کہ ہر شخص حکایت کو پڑھ کر بے اختیار کہہ اٹھتا ہے کہ یہ تو خاص میرا ہی ذکر ہے، چنانچہ چند مثالیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:

۱۔ ایک حکایت ہے کہ ایک شیر اور صحرائی جانوروں میں یہ معاہدہ ٹھہرا کہ وہ ہر روز

شیر کو گھر بیٹھے اُس کی خوراک پہنچا آیا کریں گے، پہلے ہی دن جو خرگوش شیر کی خوراک کے لئے متعین کیا گیا وہ دو ایک دن کی دیر کر کے گیا۔ شیر غصّے میں بھرا ہوا بیٹھا تھا خرگوش گیا تو اُس نے دیر کی وجہ پوچھی۔ خرگوش نے کہا، میں تو اُسی دن چلا تھا لیکن راہ میں ایک دوسرے شیر نے روک لیا ہیں نے اُس سے بہتیرا کہا کہ میں حضور کی خدمت میں جاتا لیکن اُسنے ایک نہ سنی بڑی مشکل سے ضمانت لیکر مجھکو چھوڑا۔ شیر نے بپھر کر کہا کہ وہ شیر کہاں ہے؟ میں اسکو ابھی چل کر سزا دیتا ہوں۔ خرگوش آگے آگے ہولیا اور شیر کو ایک کنوئیں کے پاس لیجا کر کھڑا کر دیا کہ حریف اس میں ہے شیر نے کنوئیں میں جھانکا اور اپنے ہی عکس کو اپنا حریف سمجھا بڑے غصے سے حملہ آور ہو کر کنوئیں میں کود پڑا۔ مولانا یہ حکایت لکھکر فرماتے ہیں:۔

عکس خود را او عدوے خویش دید
لاجرم بر خویش شمشیرے کشید

اے بسا عیبے کہ بینی در کساں
خوے تو باشد در ایشاں اے فلاں

اندر ایشاں تافتہ ہستیٔ تو
از نفاق و ظلم و بدمستیٔ تو

آں توئی واں زخم بر خودمے زنی
بر خود آں دم تار لعنت می تنی

در خود ایں بد را نمی بینی عیاں
ورنہ دشمن بودۂ خود را بجاں

حملہ بر خود مے کنی اے سادہ مرد
ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

چوں بہ قعر خوے خود اندر رسی
پس بدانی کز تو بود آں ناکسی

شیر را در قعر پیدا شد کہ بود | نقش و آں کش دگر کس مے نمود
اے بدیدہ خال بد بر روئے عم | عکس خالِ تست آں از روئے مرم

یہ مضمون کہ انسان کو اپنے عیب نظر نہیں آتے اور دوسروں کے عیب اچھی طرح نظر آتے ہیں! اخلاق کا متداول مسئلہ ہے اور اس کو مختلف طریقوں سے ادا کیا گیا ہے انجیل میں اس کو یوں بیان کیا ہے کہ اے بنی آدم تو اوروں کی آنکھ کی پھٹکی دیکھتا ہے لیکن اپنی آنکھوں کا شہتیر نہیں دیکھتا لیکن مولانا نے اس کو جس پیرائے میں ادا کیا ہے سب سے بڑھکر موثر طریقہ ہے۔ شیر نے جب اپنا عکس کنوئیں میں دیکھا تو بڑے غصے سے اس پر حملہ کیا لیکن اس کو یہ خیال نہ آیا کہ میں خود اپنے آپ پر حملہ کر رہا ہوں۔ ہماری بھی یہی حالت ہے۔ ہم دوسروں میں جو عیوب دیکھتے ہیں ہم کو نہایت بدنما معلوم ہوتے ہیں، ہم کو ان سے سخت نفرت ہوتی ہے ہم نہایت سختی سے اسکی برائی بیان کرتے ہیں لیکن ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ یہی عیب خود ہم میں بھی موجود ہے اور اس بنا پر ہم خود اپنے آپ کو برا کہہ رہے ہیں

حملہ بر خود مے کنی اے سادہ مرد | ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد

مثال۲- آں یکے از خشم مادر را بکشت | ہم بہ زخمِ خنجر و ہم زخمِ مشت
آں یکے گفتش کہ از بد گوہری | یاد ناوردی تو حق مادری
گفت کارے کردکاں عارِ وے است | کشتمش کاں خاک ستارِ وے است

متہم شد با یکے زن کشتمش
غرق خوں درخاک گور آغشتمش

گفت آنکس را بکش اے محتشم
گفت پس ہر روز مردے را کشم

کشتم او را رستم از خونہاے خلق
نائے او برم بہست از نائے خلق

نفس تست آں مادر بد خاصیت
کہ فساد اوست در ہر ناحیت

ہیں بکش او را کہ بہر آں دنی
ہر دمے قصد عزیزے میکنی

از وے ایں دنیاے خوش بر تست تنگ
از پئے او با حق و با خلق جنگ

مثال ۳ - یہ مسئلہ کہ فرق مختلفہ میں جو اختلاف ہے درحقیقت لفظی اختلاف ہے ورنہ سب کا مقصود اصلی ایک ہی ہے اسلئے باہم نزاع و مخاصمت اور کشت و خون صرف غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اِس کو اس حکایت کے پیرائے میں ادا کیا ہے۔

چار کس را داد مردے یک درم
ہر یکے از شہرے افتادہ بہم

فارسی و ترک و رومی و عرب
جملہ باہم در نزاع و در غضب

فارسی گفتا ازیں چوں وا رہیم
ہم بیا کایں را بہ انگورے دہیم

آں عرب گفتا معاذ اللہ لا
من عنب خواہم نہ انگور اے دغا

آں یکے کز ترک بد گفت اے کزم
من نمے خواہم عنب خواہم ازم (انگور ۱۲)

آں کہ رومی بود گفت ایں قیل را
ترک کن خواہم من استافیل را (انگور ۱۲)

در تنازع مشت برہم مے زدند
کہ ز سر نامہا غافل بدند (انگور ۱۲)

صاحب سرّے عزیزِ صد زباں | گر بُدے آنجا بدادے صلح شاں
پس بگفتے او کہ من زیں یک درم | آرزوئے جملہ تاں رادے خرم
یک درم تاں مے شود چار المراد | چار دشمن مے شود یک ز اتحاد

قصہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چار آدمیوں کو جو مختلف قوم کے تھے ایک درہم دیا۔ ان میں اس بات پر اختلاف ہوا کہ یہ کس کام میں صرف کیا جائے۔ ایرانی نے کہا انگور منگوائے جائیں، عرب نے کہا ہرگز نہیں بلکہ عنب، رُومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل، ترک نے کہا نہیں بلکہ ازم۔ حالانکہ چاروں اپنی زبان میں انگور ہی کا نام لے رہے تھے، اس موقع پر اگر کوئی شخص چاروں زبانوں سے واقف ہوتا تو انگور لاکر سامنے رکھ دیتا اور سب اختلاف جاتا رہتا۔

مثال۔ ایں حکایت یادگیر اے تیز ہوش | صورتش بگذار معنے را نیوش
یک مؤذن داشت بس آواز بد | شب ہمہ شب مے دریدے حلق خود
خواب خوش بر مردماں کردہ حرام | در صداع افتادہ از وے خاص و عام
کودکاں ترساں از و در جامہ خواب | مرد و زن زآواز او اندر عذاب
پس طلب کردند او را در زماں | اُتحہا دادند و گفتند اے فلاں
بہر آسایش زباں کوتاہ کن | در عوض ما ہمتے ہمراہ کن
قافلہ مے شد بکعبہ از ولہ | اُو چو بستہ شد رواں با قافلہ

شوق

شبگہے کردند اہلِ کارواں / منزل اندر موضع کافرستاں

واں مؤذن عاشقِ آوازِ خود / درمیانِ کافرستاں بانگ زد

جملگاں خائف ز فتنہ عامہ / خود بیامد کافرے با جامہ

شمع و حلوا و یکے جامہ لطیف / ہدیہ آورد و بیامد شد الیف (رفیق)

پرس پرساں کیں مؤذن کو کجاست / کہ صدا و بانگ او راحت فزاست

دخترے دارم لطیف و بس سنی / آرزو مے بود اورا مومنی

ہیچ ایں سودا نمیرفت از سرش / پندہا مے داد چندیں کافرش

در دلِ او مہرِ ایماں رستہ بود / ہمچو مجمر بود ایں غم من چو عود

ہیچ چارہ مے ندانستم دراں / تا فرو خواند ایں مؤذن ایں اذاں

گفت دختر چیست ایں مکروہ بانگ / کہ بگوشم آید ایں از چار دانگ

من ہمہ عمر ایں چنیں آوازِ زشت / ہیچ نشنیدم دریں دیر و کنشت

خواہرش گفتا کہ ایں بانگِ اذاں / ہست اِعلام و شعارِ مومناں

باورش نامد بپرسید از دگر / آں دگر ہم گفت آرے اے قمر

چوں یقیں گشتش رخِ او زرد شد / وز مسلمانی دلِ او سرد شد

باز رستم من ز تشویش و عذاب / دوش خوش خفتم دریں بیخوف و خواب

راحتم ایں بود از آوازِ او / ہدیہ آوردم بشکر آں مرد کو

چوں بدیدش گفت ایں ہدیہ بگیر | چوں مراگشتی مجیر و دستگیر
آنچہ بامن کردی از احسان و بر | بندۂ تو گشتہ ام من مستمر
ہست ایمان شما زرق و مجاز | راہزن کہ ہمچو آں بانگ نماز

قصہ کا حاصل یہ ہے کہ کسی گاؤں میں ایک نہایت بدآواز مؤذن رہتا تھا لوگوں نے اسکو کچھ روپے دیئے کہ حج کر آئے، وہ حج کیلئے روانہ ہوا، راہ میں ایک گاؤں آیا وہاں ایک مسجد تھی مؤذن نے اس میں جاکر اذان دی، تھوڑی دیر کے بعد ایک مجوسی کچھ شیرینی اور کپڑے لئے ہوئے آیا کہ مؤذن صاحب کہاں ہیں میں یہ ان کو نذر دینے لایا ہوں، انھوں نے مجھ پر بڑا احسان کیا ہے۔ میری ایک لڑکی نہایت عاقلہ اور نیک طبع ہے، اسکو معلوم نہیں کیونکر مذہب اسلام کی طرف میلان ہوگیا تھا، ہرچند میں نے سمجھایا مگر وہ باز نہیں آتی تھی، آج اس مؤذن نے اذان کہی تو لڑکی نے گھبراکر پوچھا کہ یہ کیسی مکروہ آواز ہے، لوگوں نے کہا کہ یہ مسلمانوں کا شعار اور انکی ادائے عبادت کا طریقہ ہے۔ پہلے تو اسکو یقین نہ آیا لیکن جب تصدیق ہوئی تو اس کو اسلام سے نفرت ہوگئی۔ اس صلے میں مؤذن کے پاس یہ تحفہ لایا ہوں کہ جو کام مجھ سے کسی طرح انجام نہ پاسکا انکی بدولت پورا ہوگیا اور اب لڑکی کیطرف سے اطمینان ہوگیا کہ وہ کبھی اسلام نہیں لائیگی

اس حکایت سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ آج کل مسلمان اپنا جو نمونہ دکھارہے ہیں اس سے دوسری قوموں کو اسلام سے بجائے محبت کے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مثال۵ میل مجنوں پیشِ آں لیلیٰ رواں — میل ناقہ از پس کرّہ اش دواں
یک دم ار مجنوں ز خود غافل بدے — ناقہ گردیدے و واپس آمدے
عشق و سودا چونکہ پر بودش بدن — مے نبودش چارہ از بیخود بدن
لیک ناقہ بس مراقب بود و چست — چوں بدیدے او مہارِ خویش سست
فہم کردے زو کہ غافل گشت و دنگ — رو بہ پس کردے بہ کرّہ بے درنگ
چوں بہ خود باز آمدے دیدے ز جا — کو بپس رفتہ است بس فرسنگہا
در سہ روزہ رہ بدیں احوالہا — ماند مجنوں در تردد سالہا
گفت اے ناقہ چو ہر دو عاشقیم — ما دو ضد پس ہمرہِ نالائقیم
نیست بر وفقِ منت مہر و مہار — کرد باید از تو دوری اختیار
تا تو باشی با من اے مردہ وطن — پس ز لیلیٰ دور ماند جانِ من
راہ نزدیک و بماندم سخت دیر — سیر گشتم زیں سواری سیر سیر
سرنگوں خود را ز اشتر در فگند — گفت سوزیدم ز غم تا چند چند

قصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مجنوں لیلیٰ سے ملنے کیلئے چلا، سواری میں اونٹنی تھی جس نے حال ہی میں بچہ دیا تھا لیکن بچہ ساتھ نہیں آیا تھا مجنوں جب لیلیٰ کے خیال میں محو ہوتا تھا تو اونٹنی کی مہار ہاتھ سے چھوٹ جاتی تھی، اونٹنی یہ دیکھکر کہ مجنوں غافل ہے بچے کی کشش سے گھر کا رخ کرتی تھی، گھڑیوں کے بعد مجنوں کو ہوش آتا تھا تو اُس کا رخ پھیرتا اور لیلیٰ کے گھر

کی طرف لے چلتا، لیکن دو چار کوس کے بعد پھر محویت طاری ہوتی اور اونٹنی پھر گھر کا رخ کرتی۔ اسی کشمکش اور تنازع میں مہینوں گذر گئے اور ایک منزل بھی طے نہ ہوئی۔ یہ حکایت لکھ کر مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بھی بعینہٖ یہی حالت ہے وہ روح اور نفس کی کشمکش میں ہے۔

جاں کشاید سوے بالا بالہا — در زدہ تن در زمیں چنگالہا

ایں دو ہمرہ یک دگر را راہ زن — گمرہ آں جاں کو فرو ناید ز تن

میل جاں در حکمت ست و در علوم — میل تن در باغ و راغ ست و کروم

میل جاں اندر ترقی و شرف — میل تن در کسب اسباب و علف

مناظرات

اخلاق و سلوک کے بعض مسائل ایسے ہیں جنمیں اہل نظر مختلف الرائے ہیں۔ ان مسائل کو مولانا نے فرضی مناظروں کے ذیل میں ادا کیا ہے۔ چونکہ اس قسم کے مسائل میں غلط پہلو کی طرف بھی دلائل موجود ہیں جنکی وجہ سے لوگوں کو غلطی ہوتی ہے، اسلئے مناظرے کے ذیل میں جانب مقابل کے تمام استدلالات ذکر کئے ہیں اور پھر محققانہ فیصلہ کیا ہے جس سے تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں۔

مثلاً اکثر صوفیہ توکل کو سلوک کا ایک بڑا پایہ سمجھتے ہیں اور یہ خیال رفتہ رفتہ مختلف صورتوں میں قوم کے اکثر افراد میں سرایت کر گیا ہے۔ مولانا نے اس مسئلہ کو ایک فرضی مناظرے کے ذیل میں طے کیا ہے۔ یہ مناظرہ جنگل کے جانوروں اور شیر میں واقع ہوا ہے۔ جانوروں

نے توکل اور شیر نے جہد اور کوشش کا پہلو اختیار کیا ہے۔

جملہ گفتند اے حکیم با خبر | الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن شور و شر است | رو توکل کن توکل بہتر است
با قضا پنجہ مکن اے تند و تیز | تا نگیرد ہم قضا با تو ستیز
مردہ باید بود پیش حکم حق | تا نیاید زحمت از رب الفلق

جواب شیر

گفت آرے گر توکل رہبر است | ایں سبب ہم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر بہ آوازِ بلند | با توکل زانوے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو | از توکل در سبب غافل مشو
رو توکل کن تو با کسب اے عمو | جہد مے کن کسب مے کن اے عمو

جواب نخچیراں

قوم گفتندش کہ کسب از ضعف خلق | لقمۂ تزویر داں بر حلق خلق
پس از آنکہ کسبہا از ضعف خاست | در توکل تکیہ بر غیرے خطاست
نیست کسبے از توکل خوب تر | چیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گریزند از بلا سوے بلا | پس جہند از مار سوے اژدہا
حیلہ کرد انساں و حیلہ اش دام بود | آنکہ جاں پنداشت خون آشام بود

ما عیالِ حضرتیم و شیر خواه — گفت الخلق عیالٌ للا له

آنکه او از آسماں باراں دهد — هم تواند کو به رحمت ناں دهد

جواب شیر

گفت شیر آرے ولی ربّ العباد — نردبانے پیش پائے ما نهاد

پایه پایه رفت باید سوئے بام — هست جبری بودن اینجا طمع خام

پائے داری چوں کنی خود را تو لنگ — دست داری چوں کنی پنهاں تو چنگ

خواجه چوں بیلے بدستِ بنده داد — بے زباں معلوم شد او را مراد

چوں اشارتهاش را بر جاں نهی — در وفائے آں اشارت جاں دهی

پس اشارتهاش اسرارت دهد — بار بردارد ز تو کارت دهد

سعی شکرِ نعمتِ قدرت بود — جبر تو انکار آں نعمت بود

شکر نعمت نعمتت افزوں کند — کفرِ نعمت از کفت بیروں کند

هاں مخسپ اے جبری بے اعتبار — جز بزیرِ آں درختِ میوه دار

تا که شاخ افشاں کند هر لحظه باد — بر سرِ خفته بریزد نقل و زاد

گر توکل مے کنی در کار کن — کسب کن پس تکیه بر جبار کن

جواب نخچیراں

جمله با وے بانگ ها برداشتند — کاں حریصاں کایں سببها کاشتند

صد ہزاراں و ہزاراں مرد و زن
پس چرا محروم ماندند از زمن

جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل
روئے نمود از شکال و از عمل

کسب جز نامی مداں اے نامدار
جہد جز وہمے مپندار اے عیار

جواب شیر

شیر گفت آرے و لیکن ہم بہ بیں
جہد ہائے انبیاء و مرسلیں

حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

جہد مے کن تا توانی اے ستے
در طریق انبیاء و اولیا

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

مال را کز بہر دیں باشی حمول
نعم مال صالح گفت آں رسول

جہد حق است و دوا حق است و درد
منکر اندر نفی جہدش جہد کرد

کسب اور کوشش کے مقابلہ میں اہل توکل جن جن چیزوں پر استدلال کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، مولانا نے ایک ایک کو بیان کیا اور انکا جواب دیا، پھر کوشش اور جہد کی افضلیت پر جو دلیل قائم کی وہ اسقدر پرزور ہے کہ اس کا جواب نہیں ہو سکتا یعنی یہ کہ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے نوکر یا غلام کے ہاتھ میں کدال یا پھاوڑا دیدے تو صاف معلوم ہو جائیگا کہ اسکا کیا مقصد ہے۔ اسی طرح جب ہمکو ہاتھ پاؤں اور کام کرنے کی قدرت دی ہے تو اسکا صرف یہی مقصد ہو سکتا ہے کہ ہم ان آلات سے کام لیں اور اپنے ارادے و اختیار کو عمل میں لائیں

اس بنا پر توکل اختیار کرنا گویا خدا کی مرضی اور ہدایت کے خلاف کرنا ہے باقی توکل کی جو فضیلت شریعت میں وارد ہے اسکے یہ معنی ہیں کہ ایک کام میں جب کوشش کرو تو کوشش کے نتیجے کے متعلق خدا پر توکل کرو، کیونکہ کوشش کا کامیاب ہونا انسان کی اختیاری چیز نہیں بلکہ خدا کے ہاتھ ہے۔

مولانا نے اور بھی بہت سے دقیق اور نازک مسائل کو مناظرہ کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ ہم تطویل کے لحاظ سے ان کو قلم انداز کرتے ہیں۔

اخلاق کا اصلی عنصر خلوص ہے لیکن خلوص کی حقیقت و ماہیت کے متعین کرنے میں نہایت سخت غلطیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص اپنے افعال کے متعلق خیال رکھتا ہے کہ خلوص پر مبنی ہے۔ ایک شخص کوئی قومی کام کرتا ہے اور نہایت جد و جہد اور سرگرمی سے کرتا ہے خود اسکو اور نیز عام لوگوں کو اسکے کسی فعل سے محسوس نہیں ہوتا کہ اسمیں خود غرضی کا کوئی شائبہ ہے لیکن جب اصلی موقع آتا ہے تو خود غرضی کا مخفی اثر جس کی اب تک خود اس شخص کو خبر نہ تھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ اخلاق کے باب میں سب سے اہم یہ ہے کہ انسان اپنے افعال کی نسبت نہایت غور و تدقیق سے اس بات کا پتہ لگاتا رہے کہ وہ کہاں تک خلوص پر مبنی ہیں۔ مولانا نے خلوص کی ماہیت و حقیقت نہیں متعین کی اور نہ یہ اس قسم کی چیز ہے جسکی منطقی حد و تعریف متعین ہو سکتی ہے لیکن ایک حکایت لکھی ہے جس میں خلوص کو مجسم کرکے دکھا دیا ہے اور گویا ایک معیار قائم کر دیا ہے جس سے ہر شخص اپنے افعال

کو مطابق کر کے خلوص کے ہونے اور نہ ہونے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ حکایت یہ ہے۔

از علی آموز اخلاصِ عمل — شیرِ حق را داں منزہ از دغل
در غزا بر پہلوانے دست یافت — زود شمشیرے برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روے علی — افتخارِ ہر نبی و ہر ولی
در زماں انداخت شمشیر آں علی — کرد او اندر غزایش کاہلی
گشت حیراں آں مبارز زیں عمل — از نمودن عفو و رحم بے محل
گفت بر من تیغ تیز افراشتی — از چہ افگندی مرا بگذاشتی
آنچہ دیدی بہتر از پیکارِ من — تا شدی تو سست در اشکارِ من
آنچہ دیدی کہ چناں خشمت نشست — تا چنیں برقے نمود و باز جست
گفت امیر المومنیں با آں جواں — کہ بہ ہنگامِ نبرد اے پہلواں
چوں خدو انداختی بر روے من — نفس جنبید و تبہ شد خوے من
نیم بہرِ حق شد و نیمے ہوا — شرکت اندر کارِ حق نبود روا
تو نگاریدہ کفِ مولیستی — آنِ حقے کردۂ من نیستی
نقشِ حق را ہم بہ امرِ حق شکن — بر زجاجہ دوست سنگِ دوست زن

حکایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت علی علیہ السلام نے جہاد میں ایک کافر پر قابو پایا اور اسکو تلوار سے مارنا چاہا، اس نے جناب موصوف کے منہ پر تھوک دیا

آپ وہیں رُک گئے اور تلوار ہاتھ سے ڈال دی، کافر نے متحیر ہو کر پوچھا کہ یہ کیا عفو کا موقع تھا، آپ نے فرمایا کہ میں تجھ کو خالصۃً لوجہ اللہ قتل کرنا چاہتا تھا لیکن جب تو نے میرے منھ پر تھوک دیا تو میرے نفس کو نہایت ناگوار ہوا اور سخت غصہ آیا، اس صورت میں خلوص نہیں رہا کیونکہ خواہش نفسانی بھی شامل ہوگئی۔

نیم بہرِ حق شد و نیمے ہوا　　شرکت اندر کارِ حق نبود روا

ایک بڑی غلطی جو اکثر عوام و فقہا ہمیشہ سے کرتے آتے ہیں یہ ہے کہ اخلاقی محاسن یعنی عفو، حلم، جود و سخا، ہمدردی و غمخواری صرف اسلامی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں، غیر مذہب والے ان فیاضیوں سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ ان کے ساتھ صرف بغض و عناد نفرت و تحقیر کا استعمال کرنا چاہیئے اور اشداء علی الکفار کے یہی معنی ہیں لیکن مولانا نے مختلف حکایتوں کے ضمن میں اس خیال کی غلطی ثابت کی ہے اور بتایا ہے کہ ابرِ کرم کیلئے ویرانہ و آباد اور دشت و چمن کی کوئی تخصیص نہیں چنانچہ ایک حکایت میں لکھتے ہیں

کافراں مہمان پیغمبر شدند　　وقت شام ایشاں بہ مسجد آمدند

رو بہ یاراں کرد آں سلطان راد　　دستگیرِ جملہ شاہان و عباد

گفت اے یارانِ من قسمت کنید　　کہ شما پُر از من و خوے منید

ہر یکے یارے یکے مہماں گزید　　در میاں بد یک شکم زفتِ عنید

جسم زفتے داشت او را کس نبرد　　ماند در مسجد چو اندر جام دُرد

مصطفی ابروش چو وا ماند از همه — هفت بز بد شیر ده اندر رمه

نان آش و شیر آن هر هفت بز — خورد آن بو قحط عوج بن غز

وقت خفتن رفت و در حجره نشست — پس کنیزک از غضب در را ببست

از برون زنجیر در را در فگند — که ازو بد خشمگین و دردمند

گبر را از نیم شب تا صبحدم — بس تقاضا آمد و درد شکم

مصطفی صبح آمد و در را گشاد — صبح آن گمراه را آواز داد

در گشاد و گشت پنهان مصطفی — تا نگردد شرمسار آن مبتلا

چونکه کافر باب [دروازه ۱۲] را گشاده دید — نرم نرمک از کمین بیرون جهید

جامهٔ خواب پر حدث را یک فضول — قاصداً آورد در پیش رسول ؐ

کاینچنین کرده است مهمانت ببین — خنده زد رحمة للعالمین

که بیار آن مطهره این جا به پیش — تا بشویم جمله را با دست خویش

هر کسی می جست کز بهر خدا — جان ما و جسم ما قربان ترا

ما بشوییم این حدث را تو بهل — کار دست است این نه کار جان و دل

ما برای خدمت تو می زییم — چون تو خدمت میکنی پس ما کئیم

گفت میدانم ولیکن این ساعتی ست — کاندرین شستن بخویشم حکمتی ست

علم کلام

مثنوی نے عالم شہرت میں جو امتیاز حاصل کیا آج تک کسی مثنوی کو یہ بات نصیب نہیں ہوئی، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس قدر مقبول ہونے اور ہزاروں لاکھوں دفعہ پڑھے جانے کے بعد بھی لوگ اس کو جس حیثیت سے جانتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ وہ تصوف اور طریقت کی کتاب ہے۔ یہ کسی کو خیال بھی نہیں آیا کہ وہ صرف تصوف نہیں بلکہ عقاید اور علم کلام کی بھی عمدہ ترین تصنیف ہے۔ موجودہ علم کلام کی بنیاد امام غزالی نے قائم کی اور امام رازی نے اس عمارت کو عرش کمال تک پہنچا دیا اس وقت سے آج تک سیکڑوں ہزاروں کتابیں لکھی جا چکیں۔ یہ سارا دفتر ہمارے سامنے ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ مسائل عقائد جس خوبی سے مثنوی میں ثابت کئے گئے ہیں یہ تمام دفتر اس کے آگے ہیچ ہے۔ ان تمام تصنیفات کے پڑھنے سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین غلط کو صحیح، دن کو رات، زمین کو آسمان ثابت کر سکتے تھے لیکن ایک مسئلہ میں بھی یقین اور تشفی کی کیفیت نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اسکے مولانا روم جس طریقے سے استدلال کرتے ہیں وہ دل میں اتر کر جاتا ہے اور گو وہ شک و شبہات کے تیر باران کو کلیۃً روک نہیں سکتا تاہم طالب حق کو اطمینان کا حصار ہاتھ آ جاتا ہے جسکے پناہ میں وہ اعتراضات کے تیر باراں کی

پرواہ نہیں کرتا۔ اس بناء پر ضرور ہے کہ مثنوی کو علم کلام کی حیثیت سے بھی ملک اور قوم کے سامنے پیش کیا جائے۔

مذاہب مختلفہ میں سے ایک ایک مذہب کا صحیح ہونا ضرور ہے

دنیا میں جو سیکڑوں ہزاروں مذہب پائے جاتے ہیں، اور ہر صاحب مذہب اپنے ہی مذہب کو صحیح سمجھتا ہے اُس نے اکثروں کے دل میں یہ خیال پیدا کردیا ہے کہ ایک مذہب بھی صحیح نہیں۔ اسلئے مولانا نے ایک نہایت لطیف استدلال سے اس خیال کو باطل کیا۔ فرماتے ہیں کہ جب ایک چیز کو تم باطل کہتے ہو تو اسکے خود یہ معنی ہیں کہ کوئی حق چیز ہے کہ یہ باطل اُس کے خلاف ہے۔ اگر کوئی سکہ کھوٹا ہے تو اسکے یہی معنی ہیں کہ یہ کھرا سکہ نہیں ہے۔ اگر دنیا میں عیب ہے تو ضرور ہے کہ ہنر بھی ہے کیونکہ عیب کے یہی معنی ہیں کہ وہ ہنر نہیں ہے۔ اس لئے ہنر کا فی نفسہ ہونا ضرور ہے جھوٹ اگر کسی موقع پر کامیاب ہوتا ہے تو اسی بنا پر کہ وہ سچ سمجھا جاتا ہے۔ اگر گیہوں سرے سے موجود نہ ہو تو کوئی جو فروش گندم نما کیوں کہلائے۔ اگر دنیا میں سچائی۔ راستی۔ اصلیت کا سرے سے وجود نہ ہو تو قوت ممیّزہ کا کیا کام ہوگا۔

زانکہ بے حق باطلی ناید پدید | قلب را ابلہ بہ بوئے زر خرید
گر نبودے در جہاں نقدرواں | قلبہا را (کھوٹا سکہ ۱۲) خرج کردن کے تواں

تا نباشد راست کے باشد دروغ
آں دروغ از راست میگیرد فروغ

بر امید راست کج را مے خرند
زہر در قندے رود آنگہ خرند

گر نباشد گندم محبوب نوش
چہ برد گندم نمائے جو فروش

پس مگو ایں جملہ دمہا باطل اند
باطلاں بربوے حق دام دل اند

پس مگو جملہ خیال ست و ضلال
بے حقیقت نیست در عالم خیال

گر نہ معیوبات باشد در جہاں
تاجراں باشند جملہ ابلہاں

پس بود کالا شناسی سخت سہل
چونکہ عیبے نیست چوں نااہل و اہل

در ہمہ عیب ست دانش سود نیست
چوں ہمہ چوب ست اینجا عود نیست

آنکہ گوید جملہ حق ست ابلہی ست
و آنکہ گوید جملہ باطل آں شقی ست

چونکہ حق و باطلی آمیختند
نقد و قلب اندر چرندان ریختند

پس محک مے بایدش بگزیدۂ
در حقائق امتحاں ہا دیدۂ

آلہیات

ذات باری

خدا کی ثبات کے مختلف طریقے ہیں، اور ہر طریقہ ایک خاص گروہ کے مناسب ہے پہلا طریقہ یہ ہے کہ آثار سے مؤثر پر استدلال کیا جاتا ہے یہ طریقہ خطابی ہے اور عوام

کے لئے یہی طریقہ سب سے بہتر ہے یہ صاف نظر آ رہا ہے کہ عالم ایک عظیم الشان کل ہے جس کے پرزے رات دن حرکت میں ہیں، ستارے چل رہے ہیں، دریا بہہ رہا ہے، پہاڑ آتش فشاں ہیں، ہوا جنبش میں ہے، زمین نباتات اگا رہی ہے، درخت جھوم رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر انسان کو خود بخود خیال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی پرزور ہاتھ ہے جو ان تمام پرزوں کو چلا رہا ہے۔ اس کو مولانا اس طرح ادا کرتے ہیں۔

دست پنہان و قلم بیں خط گذار
اسپ در جولان و ناپیدا سوار

قلم لکھ رہا ہے لیکن ہاتھ چھپا ہوا ہے
سوار کا پتہ نہیں لیکن گھوڑا دوڑ رہا ہے

پس یقیں در عقل ہر داننده است
اینکہ با جنبیدہ جنبانندہ است

ہر سمجھ دار یہ یقین رکھتا ہے کہ جو چیز حرکت کرتی ہے اس کا کوئی حرکت دینے والا ضرور ہوتا ہے

گر تو آں را مے نہ بینی در نظر
فہم کن آں را بہ اظہار اثر

اگر تم اس کو آنکھوں سے نہیں دیکھتے
تو اس کے اثر کو دیکھ کر سمجھو

تن بہ جاں جنبد نمی بینی تو جاں
لیک از جنبیدن تن جاں بداں

بدن جو حرکت کرتا ہے جان کی وجہ سے کرتا ہے تم جان کو نہیں جان سکتے تو بدن کی حرکت سے جان کو جانو

دوسرا طریقہ جو حکماء کا ہے یہ ہے کہ تمام عالم میں نظام اور ترتیب پائی جاتی ہے اسلیئے ضرور اسکا کوئی صانع ہے۔ اس طریقے پر ابن رشد نے بہت زور دیا ہے، اور ہم نے اپنی کتاب الکلام میں اسکو نہایت تفصیل سے لکھا ہے۔ مولانا نے اس طریقہ کو

ایک مصرع میں ادا کر دیا ہے، گر نکیبے نیست ایں ترتیب چیست؛

تیسرا طریقہ مولانا کا خاص طریقہ ہے یہ طریقہ سلسلۂ کائنات کی ترتیب اور خواص کے سمجھنے پر موقوف ہے، اسکی تفصیل یہ ہے:-

عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں، مادی مثلاً پتھر، درخت وغیرہ۔ غیر مادی مثلاً تصور، وہم، خیال۔ مادیات کے بھی مدارج ہیں، بعض میں مادیت یعنی کثافت زیادہ ہے بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم یہانتک کہ رفتہ رفتہ غیر مادی کی حد سے مل جاتا ہے مثلاً بعض حکما کے نزدیک خود خیال اور وہم بھی مادی ہیں کیونکہ وہ مادہ یعنی دماغ سے پیدا ہوئے ہیں لیکن مادے کے خواص ان میں بالکل نہیں پائے جاتے استقرا سے ثابت ہوتا ہے کہ علت میں بہ نسبت معلول کے مادیت کم ہوتی ہے یعنی وہ معلول کے بہ نسبت مجرد عن المادہ ہوتی ہے۔

اول فکر آخر آمد در عمل	اول فکر ہے۔ پھر عمل
بنتِ عالم چناں داں در ازل	عالم کی اُفتاد اسی طرح ہے
صورتِ دیوار و سقفِ ہر مکاں	دیوار اور چھت کی صورت
سایۂ اندیشۂ معمار داں	معمار کے خیال کا سایہ ہے
صورت از بے صورت آید در وجود	صورت جس چیز سے پیدا ہوتی ہے اسکی کوئی
ہمچناں کز آتشے زاد است دود	خاص صورت نہیں ہوتی جس طرح آگ سے دھواں

حیرتے محض آردت بے صورتی — بے صورتی سے تم کو حیرت پیدا ہو گی

زادہ صد گون آلت از بے آلتی — کہ سیکڑوں قسم کے آلات بغیر آلہ کے کیونکر

بے نہایت کیشہا و پیشہا — پیدا ہوتے ہیں۔ بے انتہا مذاہب اور

جملہ ظل صورت اندیشہا — پیشے سب خیالات کے پرتو ہیں

ہیچ ماند ایں موثر با اثر — کیا اس علت سے معلول کو کچھ بہت مشابہت ہے

ہیچ ماند بانگ نوحہ با ضرر — کیا رونے کی آواز کو صدمے سے کچھ نسبت ہے

بر لب بام ایستادہ قوم خوش — کوٹھے پر کچھ لوگ کھڑے ہوئے ہیں۔

ہر یکے را بر زمیں بیں سایہ اش — اور اُن کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے۔

صورت فکر ست بر بام مشید — وہ لوگ جو کوٹھے پر ہیں گویا فکر ہیں

واں عمل چوں سایۂ ارکاں پدید — اور عمل گویا ان کا سایہ ہے

سلسلۂ کائنات پر غور کرنے سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ جو چیزیں محسوس اور نمایاں ہیں یہ وہ اصلی نہیں بلکہ جو چیزیں کم محسوس اور کم نمایاں یا بالکل غیر محسوس ہیں وہ اصلی ہیں

روغن اندر دوغ باشد چوں عدم — دوغ در ہستی بر آوردہ علم

نیست را بنمود ہست آں محتشم — ہست را بنمود بر شکل عدم

دست پنہان و قلم بیں خط گذار — اسپ در جولاں و ناپیدا سوار

بحر را پوشید کف کرد آشکار — باد را پوشید و بنمودت غبار

خاک را بینی بہ بالائے علیل | باد را نہ جز بہ تعریف و دلیل
تیر پیدا بیں و ناپیدا کماں | جانہا پیدا و پنہاں جانِ جاں

اشیا میں ترتیب مدارج یہ ہے کہ جو چیز جس قدر زیادہ اشرف اور برتر ہے اُسی قدر زیادہ مخفی اور غیر محسوس ہے۔ مثلاً انسان میں تین چیزیں پائی جاتی ہیں، جسم جان، عقل جسم جو ان سب میں کم رتبہ ہے علانیہ محسوس ہوتا ہے، جان اس سے افضل ہے اس لئے مخفی ہے لیکن بآسانی اس کا علم ہو سکتا ہے مثلاً جب ہم جسم کو متحرک (بہ ارادہ) دیکھتے ہیں تو فوراً یقین ہوتا ہے کہ اس میں جان ہے لیکن عقل کے ثبوت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں، بلکہ جب جسم میں موزوں اور منتظم حرکت پائی جائے تب یقین ہوگا کہ اس میں عقل بھی ہے۔ مجنوں آدمی کے حرکات سے اس قدر ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ زندہ ہے اور اُس میں جان ہے، لیکن چونکہ یہ حرکتیں موزوں اور باقاعدہ نہیں ہوتیں اس لئے اس سے عقل کا اثبات نہیں ہوتا۔ غرض جان جس طرح جسم کے اعتبار سے مخفی ہے اسی طرح عقل اس سے بھی مخفی ہے۔

جسم ظاہر روح مخفی آمدہ است | جسم ظاہر اور روح پوشیدہ ہے
جسم ہمچوں آستیں جاں ہمچو دست | جسم گویا آستین ہے اور جان گویا ہاتھ ہے
باز عقل از روح مخفی تر بود | پھر عقل روح سے بھی زیادہ مخفی ہے
حس بہ سوئے روح زوتر رہ رود | کیونکہ حس روح کو جلد دریافت کر لیتی ہے

جنبشے بینی بدانی زندہ است — تم کسی چیز میں حرکت دیکھتے ہو تو یقین کر لیتے ہو کہ وہ زندہ ہے

این ندانی کو زعقل آگندہ است — لیکن نہیں جان سکتے کہ اس میں عقل بھی ہے

تا کہ جنبشہائے موزوں سر کند — عقل کا یقین اس وقت تک نہیں ہوتا جبتک اس جسم سے موزوں حرکتیں

جنبشش مس را بہ دانش زر کند — نہ سرزد ہوں۔ اور یہ حرکت جو مس ہے، عقل کی وجہ سے سونا بن جاتے

زاں مناسب آمدن افعال دست — جب مناسب افعال سرزد ہوتے ہیں

فہم آید مر ترا کہ عقل ہست — تب تم کو یقین ہوتا ہے کہ اس میں عقل بھی ہے

ان مقدمات سے ظاہر ہوا کہ موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ مادی اور غیر مادی۔ مادی معلول ہے اور غیر مادی علت، اور چونکہ مادیات میں اختلاف مراتب ہے، یعنی بعض میں مادہ زیادہ بعض میں کم بعض میں اس سے بھی کم ہے، اس لیے علتوں میں بھی لنسبۃ تجرّد عن المادہ کی صفت ترقی کرتی جاتی ہے یعنی ایک علت میں کسی قدر تجرّد عن المادہ ضرور ہوگا۔ پھر اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ تجرد ہوگا۔ اس کی علت میں اس سے بھی زیادہ۔ اس طرح ترقی کرتے کرتے ضرور ہے کہ ایک ایسی علت پر انتہا ہو جو ہر حیثیت ہر لحاظ ہر اعتبار سے مادہ سے بری اور غیر محسوس اور اشرف الموجودات ہو، اور وہی خدا ہے چنانچہ مولانا مقدمات مذکورہ کے بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

ایں صور دارد زبے صورت وجود — یہ تمام صورتیں بے صورت سے وجود میں آئی ہیں

چیست پس بر موجد خویشش جحود — تو اپنے موجد سے انکار کرنے کے کیا معنے

فاعلِ مطلق یقیں بے صورت است	فاعلِ مطلق قطعاً بغیر کسی صورت کے ہے
صورت اندر دست او چوں آلت است	صورت اُس کے ہاتھ میں بطور آلہ کے ہے
بے جہت داں عالم امر اے صنم	اے یار! عالم روح جہت سے منزہ ہے
بے جہت تر باشد آمر لاجرم	تو عالم روح کا خالق اور بھی منزہ ہو گا

متکلمین کے استدلال سے اگر ثابت ہوتا تھا تو صرف اس قدر کہ خدا علۃ العلل ہے لیکن اسکا منزہ، بری عن المادۃ، اور اشرف الموجودات ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ بخلاف اسکے مولانا کے استدلال سے خدا کی ذات کے ساتھ اس کے صفات بھی ثابت ہوتے ہیں، اسکے ساتھ مادّیین کے مذہب کا بھی ابطال ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خدا کے انکار کی اصلی بنیاد مادّے کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہے یعنی یہ کہ عالم میں جو کچھ ہے مادّہ ہی ہے، اُسی کے انقلابات اور تغیرات ہیں جن سے یہ عظیم الشان عالم پیدا ہو گیا ہے۔ مادّے کے خیال کو جس قدر قوت اور وسعت دی جاتی ہے اُسی قدر خدا کے اعتراف سے بُعد ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر مولانا نے تجرد عن المادہ کے مسئلے کو نہایت وسعت اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔

مادہ کے ماننے والے کہتے ہیں کہ مادّے پر کوئی اثر پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کوئی دوسرا مادّہ اس سے مس نہ کرے جس کا حاصل یہ ہے کہ مادّے کے تغیرات کی علت بھی مادہ ہی ہو سکتا ہے۔ مولانا نے ثابت کیا کہ علت ہمیشہ معلول کے اعتبار سے مجرد

عن المادہ ہوتی ہے۔ اس امر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ تصوّر اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے۔ ایک شخص کو اپنے دشمن سے کسی عداوتانہ فعل کا خیال آتا ہے خیال سے غصہ پیدا ہوتا ہے، غصّے سے بدن پر عرق آجاتا ہے، عرق ایک مادّی چیز ہے لیکن اس کے پیدا ہونے کا سبب تصور اور خیال ہوا حالانکہ یہ چیزیں مادّی نہیں معترض زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ غصہ اور خیال بھی مادّی ہیں کیونکہ دماغ سے پیدا ہوتے ہیں، اور دماغ مادّی ہے، لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ خیال بدن کی نسبت مجرد عن المادہ ہے، کیونکہ بدن بالذات مادّی ہے اور خیال بذات خود مادی نہیں، البتہ مادہ سے پیدا ہوا ہے اسلئے اُسکو مادی کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے ایک اور طریقہ سے خدا کے وجود پر استدلال کیا ہے جسکی تفصیل حسب ذیل ہے۔ یہ مسلّم ہے کہ علۃ کو معلول پر ترجیح ہے یعنی **علت** میں کوئی ایسی خصوصیت ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی ورنہ اگر دونوں ہر حیثیت سے برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک معلول ہو اور دوسرا علت۔ یہ امر بھی مسلّم ہے کہ ممکنات کا وجود بالذات نہیں یعنی وجود خود اس کی ذاتی صفت نہیں بلکہ اُس کا وجود علت کی وجہ سے ہوتا ہے سلسلۂ کائنات میں **علت و معلول** کا سلسلہ تو بداہۃً نظر آتا ہے گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ یہ سلسلہ کسی ایسی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے جو واجب الوجود ہے یعنی وجود خود اس کا ذاتی ہے یا اسی طرح الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں خدا خود

بخود ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ یہی واجب الوجود خدا ہے۔ دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح نہ ہو بلکہ دونوں مساوی الدرجہ ہوں، کیونکہ جب سلسلۂ کائنات کسی واجب الوجود پر ختم نہ ہوگا تو علت و معلول دونوں ممکن بالذات ہونگے اور جب دونوں ممکن ہیں تو علت کو معلول پر کیا ترجیح ہے

صورتے از صورتے دیگر کمال	ایک مادی چیز اگر دوسری مادی چیز سے
گر بجوید باشد آں عین ضلال	کمال حاصل کرنا چاہتے تو یہ بالکل گمراہی ہے
ندّ چہ بود مثل یثل نیک وبد	ندّ کے معنی مثل کے ہیں خواہ نیک ہو خواہ بد
مثل مثل خویشتن را کے کند	پھر ایک مثل دوسری مثل کو کیونکر پیدا کرسکتا ہے
چونکہ دو مثل آمدند اے متقی	جب دو چیزیں آپس میں برابر برابر ہیں
اینچہ اولیٰ تر ازاں در خالقی	تو ایک خالق ہونے کیلئے کیا ترجیح ہے۔

مولانا کا یہ استدلال اشاعرہ کا وہ استدلال نہیں ہے جس میں تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اس استدلال کو تسلسل کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں، اسکا حاصل صرف اسی قدر ہے کہ علت کو معلول پر کوئی ترجیح ہونی چاہیئے اس لئے اگر کائنات کا سلسلہ کسی واجب الوجود پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علت و معلول دونوں ممکن ہیں تو ایک کو دوسرے پر کیا ترجیح ہے۔



صفات باری

اسلام میں اختلاف مذہبی کی جو بنیاد پڑی جس نے بڑھتے بڑھتے اسلام کا تمام شیرازہ منتشر کر دیا وہ اسی مسئلہ کی بدولت تھی۔ اسی مسئلہ نے معتزلہ۔ اشعریہ حنبلیہ میں سیکڑوں برس تک وہ نزاعیں قائم رکھیں کہ لوگوں نے قلم کے بجائے تلوار سے کام لیا، ہزاروں آدمی اس جرم پر قتل ہوئے کہ وہ کلام الٰہی کو قدیم کہتے تھے۔ اشعریہ نے ان لوگوں کا استیصال کر دینا چاہا جو یہ کہتے تھے کہ خدا عرش پر جاگزیں ہے۔ یہ اختلافات ایک مدت تک قائم رہے اور آج بھی قائم ہیں گو عملی صورت میں اس کا ظہور نہیں۔

مولانا نے ان نزاعوں کا یہ فیصلہ کیا کہ یہ بحث سرے سے فضول ہے، خدا کی نسبت صرف اس قدر معلوم ہو سکتا ہے کہ ہے۔ باقی یہ کہ کیسا ہے؟ کہاں ہے؟ اُس کے کیا اوصاف ہیں؟ ادراک انسانی سے بالکل باہر ہے۔

مر صفاتش را چناں داں اے پسر | کز وے اندر وہم ناید جز اثر
ظاہر ست آثار و نور و رحمتش | لیک کے اندر خرد او ماہیتش
ہیچ ماہیات اوصاف کمال | کس نداند جز بہ آثار و مثال
پس اگر گوئی "بدانم" دور نیست | ور بگوئی کہ "ندانم" زور نیست

گر کسے گوید کہ دانی نوح را — آں رسولِ حق و نورِ روح را
گر بگوئی چوں نہ دانم کاں قمر — ہست از خورشید و مہ مشہور تر
راست میگوئی چناں ست او بہ وصف — گرچہ ماہیت نشد از نوح کشف
ور بگوئی من چہ دانم نوح را — ہمچو روئے داند اورا اے فتیٰ
ایں سخن ہم راست ست از روئے آں — کہ بہ ماہیت نہ دانیش اے فلاں

مولانا اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں۔

خود نباشد آفتابے را دلیل — آفتاب کی روشنی کے سوا آفتاب کے وجود کی
جز کہ نورِ آفتابِ مستطیل — اور کوئی دلیل نہیں ہو سکتی
سایہ کہ بود تا دلیلِ او بود — سایہ کی کیا ہستی ہے کہ آفتاب کی دلیل بن سکے
ایں بسستش کہ ذلیلِ او بود — اسکے لئے یہی بہت ہے کہ آفتاب کا محکوم ہے
چوں قدم آمد حدث گردد عبث — جب قدیم آیا تو حدوث بیکار ہو جاتا ہے
پس کجا داند قدیمی را حدث — پھر قدیم کو حادث کیونکر جان سکتا ہے
ایں جلالت در دلالت صادق است — یہ عظمت و شان ایک سچی دلیل ہے
جملہ ادراکات پس او سابق است — تمام ادراکات پیچھے اور وہ آگے ہے

اس استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ انسان جو کچھ ادراک کرسکتا ہے حواس کے توسط سے کرسکتا ہے؟ لیکن خدا محسوسات میں داخل نہیں اس لئے اُس کے ادراک کا کوئی ذریعہ

نہیں خدا قدیم ہے اور انسان حادث، اسلئے حادث قدیم کو کیونکر جان سکتا ہے۔ مولانا نے اسی سلسلے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہوکر کہہ رہا ہے کہ اے خدا تو کہاں ہے؟ تو مجکو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجکو مزے مزے کے کھانے کھلاتا حضرت موسیٰؑ نے اُس کو سزا دینی چاہی وہ بیچارہ بھاگ نکلا حضرت موسیٰؑ پر وحی آئی۔

وحی آمد سوے موسیٰ از خدا
بندۂ ما را چرا کردی جُدا؟

تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی؟

ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم

درحقِ او مدح و درحق تو ذم
درحقِ او شہد و درحق تو سم

ما بروں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را

موسیا آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند

در درونِ کعبہ رسمِ قبلہ نیست
چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

عاشقاں را ہر زمانے عشر نیست
بر دہِ ویراں خراج و عشر نیست

خونِ شہیداں را ز آب اولیٰ تر است
ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ تر است

ملتِ عشق از ہمہ ملت جدا است
عاشقاں را ملت و مذہب خدا است

اس حکایت سے مولانا کا یہ مقصود ہے کہ خدا کے اوصاف اور حقیقت بیان کرنے کے متعلق تمام لوگوں کا یہی حال ہے حکما اور اہل نظر جو کچھ خدا کی ذات وصفات کی نسبت کہتے ہیں، وہ بھی ایسا ہی ہے جیسا وہ چرواہا خدا کی نسبت کہہ رہا تھا۔

ہاں وہاں گر حمد گوئی در سپاس　　ہمچو نافرجام آں چوپاں شناس

حمد تو نسبت بہ تو گر بہتر است　　لیک آں نسبت بحق ہم ابترا ست

مولانا نے اس حکایت میں بھی یہ ظاہر کیا ہے کہ مقصود اصلی اخلاص و تضرع ہے طریق ادا سے بحث نہیں۔

اسی سلسلے میں مولانا نے ایک اور حکایت لکھی ہے کہ چار شخص ہم صحبت تھے انمیں سے ایک رومی تھا، ایک عرب، ایک ترک، ایک ایرانی۔ ان لوگوں کو کسی نے ایک دیدیا۔ ایرانی نے کہا اس سے انگور خریدنا چاہیئے، عرب نے کہا نہیں بلکہ عنب ترک نے کہا نہیں بلکہ اوزم، رومی نے کہا نہیں بلکہ استافیل۔ اس اختلاف پر آپس میں تو تو میں میں شروع ہو کر زدو کوب کی نوبت پہنچی۔ مولانا یہ حکایت لکھکر کہتے ہیں کہ اگر اس موقع پر چاروں کا زبان داں موجود ہوتا تو وہ اس جھگڑے کو فوراً اس طرح رفع کر دیتا کہ انگور لا کر ان کے سامنے رکھدیتا سب راضی ہو جاتے کیونکہ سب کے سب اپنی زبانوں میں انگور ہی کے لیئے تقاضا کر رہے تھے خدا کے متعلق تمام فرقوں میں جو اختلاف ہے اسکی بھی یہی کیفیت ہے۔ گو الفاظ مختلفات

طریقہ۔ ادا۔ طرز تعبیر مختلف ہے لیکن سب کی مراد خدا ہی ہے اور سب اسی کو مختلف ناموں سے یاد کرتے ہیں۔

صد ہزاراں وصف اگر گوئی و بیش — جملہ وصف اوست او زیں جملہ بیش
وانکہ ہر مدحے بہ نور حق رود — بر صور اشخاص عاریت بود
چوں نہایت نیست این را لاجرم — لاف کم باید زدن بر بند دم

مولانا کی اصلی تعلیم یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کے متعلق کچھ نہیں کہنا چاہیئے اور جو کچھ کہا جائے گا وہ خدا کے اوصاف نہ ہونگے کیونکہ انسان جو کچھ تصور کر سکتا ہے محسوسات کے ذریعے سے کر سکتا ہے اور خدا اس سے بالکل بری ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیرائے فنا است — وانکہ در اندیشہ ناید آں خدا است
آں مگو چوں در اشارت نایدت — دم مزن چوں در عبارت نایدت
نہ اشارت مے پذیرد نہ عیاں — نہ کسے زو علم دارد نہ نشاں
ہر کسے نوع دگر در معرفت — مے کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کردہ شرح — واں دگر مر گفت او را کرد جرح
واں دگر بر ہر دو طعنہ مے زند — واں دگر از زرق جانے می کند
ہر یکے زرہ ایں نشانہا زاں دہند — تا گماں آید کہ ایشاں زاں دہ اند
اختلاف خلق از نام اوفتاد — چوں بہ معنی رفت آرام اوفتاد

نبوت

یہ مسئلہ علم کلام کے مہمات مسائل میں سے ہے اور اسی وجہ سے علم کلام کی کتابوں میں اس کے متعلق بہت طول طویل بحثیں پائی جاتی ہیں لیکن افسوس ہے کہ حشو اور زوائد پر صفحہ کے صفحہ سیاہ کئے ہیں اور مغز سخن پر ایک دو سطریں بھی مشکل سے ملتی ہیں۔

مولانا نے اس بحث کے تمام اجزا پر لکھا ہے اور اس خوبی سے لکھا ہے کہ گویا اس رازِ سربستہ کی گرہ کھول دی ہے۔

نبوت کے متعلق امور ذیل بحث طلب ہیں۔

نبوت کی حقیقت

وحی کی حقیقت

مشاہدہ ملائکہ،

معجزہ

بنوت کی تصدیق کیونکر ہوتی ہے

مولانا نے ان تمام مباحث کو نہایت خوبی سے طے کیا ہے، چنانچہ ہم ان کو بہ ترتیب بیان کرتے ہیں۔

نبوت کی حقیقت روح کے بیان میں آگے آئے گا کہ روح کا سلسلۂ ترقی اس حد تک پہنچتا ہے کہ روح انسانی اور اس اعلیٰ روح میں اس قدر فرق پیدا ہو جاتا ہے جس قدر روح حیوانی اور روح انسانی میں۔

لیکن اس درجے کے مراتب بھی متفاوت ہیں ادنیٰ طبقہ کو ولایت اور انتہائے اعلیٰ طبقہ کو نبوت کہتے ہیں۔

باز غیر از عقل و جان آدمی	عام آدمیوں کی عقل اور روح کے علاوہ
ہست جانے در نبی و در ولی	انبیا اور اولیا میں ایک اور روح ہوتی ہے
روح وحی از عقل پنہاں تر بود	وحی کی روح عقل سے بھی بادہ مخفی ہوتی ہے
زانکہ او غیب ست و او زاں سر بود	کیونکہ یہ روح عالم غیب کی چیز ہے اور یہ عالم دوسرے سرے کا عالم ہے

وحی کی حقیقت مادہ پرستوں کے نزدیک ادراک کا ذریعہ صرف حواس ظاہری ہیں، جو چیزیں حواس ظاہری کی مدرکات سے بہ ظاہر خارج معلوم ہوتی ہیں مثلاً کلیات اور مجردات ان کے ادراکات کا ذریعہ بھی حواس ہی کے محسوسات ہیں۔ انہی محسوسات کو قوت دماغی خصوصیات سے مجرد کر کے کلی اور مجرد بنا لیتی ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک انسان میں ایک اور خاص قوت ہے جو حواس ظاہری کے توسط کے بغیر اشیا کا ادراک کرتی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس	ان پانچ حواس کے سوا اور بھی پانچ حواس ہیں

آں چو زرِ سرخ و ایں حسہا چو مس	یہ حواس تانبے کی طرح ہیں اور وہ سونے کی
حسِ ابداں قوتِ ظلمت میخورد	طرح۔ حواس جسمانی کی غذا ظلمت ہے۔ اور
حسِ جاں از آفتابے میچرد	حاسہ روحانی کی غذا آفتاب۔ دل کا
آئنہ دل چوں شود صافی و پاک	آئینہ جب صاف ہو جائے۔ تو تمکو ایسی چیزیں
نقشہا بینی بروں از آب و خاک	نظر آئینگی جو آب و خاک سے پاک ہیں۔ جب تم
پس بدانی چونکہ رستی از بدن	جسم سے بری ہو جاؤگے تو جان لوگے کہ
گوش و بینی چشم می تاند شدن	سامعہ اور شامہ آنکھ کا کام بھی دے سکتی ہیں
فلسفی کو منکر حنانہ است	فلسفی جو حنانہ کے واقعہ سے انکار کرتا ہے
از حواسِ انبیا بیگانہ است	وہ انبیا کے حواس سے بے خبر ہے
پس محلِ وحی گردد گوشِ جاں	روح کے کان وحی کا محل ہیں۔ وحی
وحی چہ بود؟ گفتن از حسِ نہاں	کس چیز کا نام ہے؟ حسِ مخفی کے ذریعہ سے کہنا

یہ ادراک انبیا کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اولیا اور اصفیا کو بھی حاصل ہوتا ہے چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح[2] میں لکھتے ہیں "گفتن حس نہاں کہ حس قلب است وحی است نہ مطلقاً بلکہ گفتن آنچہ کہ از حق گرفتند وحی بایں معنی عام است

حاشیہ صفحہ ۱۳۰۔ [1] اس سے حواس خمسہ باطنی مراد نہیں ہیں بلکہ روحانی حاسہ مراد ہے چنانچہ عبد العلی بحر العلوم نے شرح میں اسکو توضیح کے ساتھ لکھا ہے۔

[2] شرح عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد اول صفحہ ۴۰ مطبوعہ نولکشور

اولیا و انبیارا"۔ لیکن فرق مراتب کے لحاظ سے اصطلاح یہ قرار پاگئی ہے کہ انبیا کی وحی کو وحی کہتے ہیں، اور اولیا کی وحی کو الہام چنانچہ عبدالعلی بحرالعلوم عبارت مذکورہ بالا کے بعد لکھتے ہیں "متکلمین لفظ وحی را اطلاق بر الہامات اولیا نمی کنند الا مجازاً" خود مولانا فرماتے ہیں۔

از پے روپوش عامہ در بیاں	عوام سے پردہ کرنے کے لئے
وحی دل گویند آں را صوفیاں	صوفیہ نے اس کا نام وحی قلبی رکھا ہے

مولانا بحرالعلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں "یعنی تا عامہ نفرت نہ گیرند نام علیحدہ نہادہ شد" لیکن متکلمین اور حضرات صوفیہ کو اس قسم کی احتیاط اور عوام کے پاس خاطر کی ضرورت نہ تھی جبکہ خود قرآن مجید نے یہ احتیاط نہیں کی۔ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ کی ماں کی نسبت وحی کا لفظ آیا ہے وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰی حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ پیغمبر نہ تھیں۔ مولانا نے وحی کے وجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ دنیا میں آج جس قدر علوم وفنون وصنائع وحرفت ہیں تعلم وتعلیم سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اب دو صورتیں ہیں۔ یا یہ تسلیم کیا جائے کہ تعلم وتعلیم کا یہ سلسلہ ابتدا کی جانب کہیں ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہایۃ چلا جاتا ہے یا یہ فرض کیا جائے کہ یہ سلسلہ ایسے شخص پر جاکر ختم ہوتا ہے جسکو بغیر تعلم وتعلیم کے محض القا اور الہام کے ذریعے سے علم حاصل ہوا ہوگا پہلی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جو محال ہے اسلیئے ضرور ہے

کہ دوسری صورت تسلیم کی جائے اور اسی کا نام وحی ہے چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

این نجوم وطب وحیِ انبیاست — عقل وحس را سوئے بے سوره کجاست

قابلِ تعلیم وفہم ست این خرد — لیک صاحب وحی تعلیمش دہد

جملہ حرفتہا یقیں از وحی بود — اول او۔ لیک عقل او فزود

ہیچ حرفت را ببیں کیں عقل ما — ماند او آموخت بے ہیچ اوستا

دانشِ پیشہ ازیں عقل ار بدے — پیشۂ بے اوستا حاصل شدے (یعنی استاد) ۱۲

محدث ابن حزم نے بھی کتاب الملل والنحل میں اسی طریقے سے وحی کے وجود پر استدلال کیا ہے چنانچہ ایک لمبی تقریر کے بعد لکھتے ہیں۔

فوجب بالضرورة انه لابد من انسان واحد — تو بداہۃً ثابت ہوا کہ ایک یا متعدد انسان ضرور

فاكثر علمهم الله ابتداء كل هذا دون معلّم — ایسے رہے ہونگے جنکو خدا نے یہ فنون اور صنائع بغیر کسی

لكن بوحي حققه عنده وهذه صفة النبوة — معلم کے خود سکھلائے ہونگے اور یہی نبوت کی صفت ہے۔

اِس بنا پر وحی کے معنی اُس علم کے ہیں جو تعلم و تعلیم۔ درس و سبق۔ ہدایت و تلقین کے بغیر خود بخود خدا کی طرف سے القا ہو۔ اسی بنا پر مبالغہ کے پیرایے میں کہتے ہیں کہ الشعراء تلامیذ الرحمٰن (شاعر خدا کے شاگرد ہوتے ہیں) کیونکہ شعراء کے دل میں بھی دفعۃً بعض مضامین ایسے القا ہوتے ہیں جو بالکل اچھوتے ہوتے ہیں اور جن کے لئے کوئی ماخذ نہیں ہوتا۔

تنبیہ: یہاں عام طور سے یہ اعتراض کیا جائیگا کہ جہاں تک تحقیقات جدیدہ سے ثابت ہوتا ہے انسان کے ادراک کے ذریعے صرف حواس ظاہری۔ یا وہم تخیل حافظہ وغیرہ ہیں۔ مولانا کا یہ دعوی کہ

آئنہ دل چوں شود صافی و پاک　　نقشہا بینی بروں از آب خاک

صرف ادعا ہی ادعا ہے جس کی کوئی شہادت نہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ اس حاسہ غیبی کے منکر ہیں وہ انکار کی صرف یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ وہ اس حاسہ سے ناواقف ہیں لیکن عدم واقفیت کسی چیز کے انکار کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ حاسہ عام نہیں کہ ہر شخص کے لئے اس کا حاصل ہونا ضروری ہو۔ یورپ میں لوگوں کو ایک مدت تک قطعاً اس سے انکار رہا لیکن جب زیادہ تحقیقات اور تدقیقات عمل میں آئی تو ایک خاص فرقہ پیدا ہوا جس کا نام اسپریچولیسٹ (روحانیین) ہے۔ اس فرقے میں علوم و فنون جدیدہ کے بہت بڑے بڑے اساتذۂ فن شامل ہیں۔ ان لوگوں نے بدیہی تجربوں کے بعد یہ اقرار کیا کہ انسان میں حواس ظاہری و باطنی کے علاوہ ایک اور قوت ہے جو اشیا کا ادراک کرتی ہے اور جو واقعات آئندہ سے بھی واقف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ہم نے ان علما کی شہادت کو نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب الکلام میں نقل کیا ہے

مشاہدۂ ملائکہ | وحی کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دل میں خدا کی طرف سے القا ہوتا ہے

دوسرا یہ کہ قوت ملکوتی مجسم ہو کر مشاہدہ ہوتی ہے اور پیغام آلہی پہنچاتی ہے مولانا نے اسکی یہ مثال دی ہے کہ انسان بعض اوقات خواب میں دیکھتا ہے کہ کوئی شخص اس سے باتیں کر رہا ہے، حالانکہ وہ کوئی غیر شخص نہیں ہوتا بلکہ خود وہی انسان ہوتا ہے لیکن خواب میں اس سے الگ نظر آتا ہے، چنانچہ دفتر سوم میں فرماتے ہیں

چیز دیگر ماند اما گفتنش | با تو روح القدس گوید بے منش
نے تو گوئی ہم بگوش خویشتن | بے من و بے غیر اے من ہم تو من
ہمچو آں وقتے کہ خواب اندر روی | تو زپیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلاں | با تو اندر خواب گفت ست آں نہاں

مولانا عبد العلی بحر العلوم ان اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں۔

پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام است	تو جبرئیل جو انبیا علیہم السلام کو نظر آتے ہیں اور خدا
و وحی از جانب حق سبحانہ میرسانند آں بحقیقت	کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت جبرئیلیہ ہے جو
جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے رسل بود	انبیا کی قوتوں سے ایک قوت کا نام ہے یہی
متصور شدہ در عالم مثال بصورتے کہ مکنون	قوت صورت بنکر عالم مثال میں انبیاء کو محسوس
بود در رسل مشہود مے شود۔ و رسل می گردد	ہوتی ہے۔ اور خدا کی طرف سے قاصد بنکر
و پیغام حق مے رساند پس رسل مستفیض از	پیغام لاتی ہے، تو انبیا اپنے آپ ہی سے
خود اند نہ از دیگرے پس ہر چہ کہ رسل مشاہدہ	مستفیض ہوتے ہیں نہ کسی اور سے جو کچھ

می کنند مخزول در خزانهٔ جناب ایشاں
بوده همچنیں عزرائیل که به وقت موت
مشهود می شوند میت را آں همون
حقیقت عزرائیلیه است که قوتے از
قوائے میت ست که متصور شده به
صورتے در عالم برزخ مشهود میشود میت
را وایں صورت هم مکنون بود در میت
و به ایں مشیر ست قول الله تعالیٰ
قُلْ یَتَوَفّٰکُمْ مَلَکُ الْمَوْتِ الَّذِیْ
وُکِّلَ بِکُمْ بگوا ے محمد صلعم وفات میدهد
شمارا آں ملک الموت که سپرد کرده شده
است به شما یعنی در شما ست قوتے از
قوائے شما شده و در قبر که منکر ونکیر مشهور
خواهند شد از همیں قبیل ست

ان کو نظر آتا ہے وہی ہے جو خود ان کے خزانے
میں مخزون تھا۔ اسی طرح عزرائیل جو موت کے
وقت مرنے کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ
ہے جو مردے کے قوائے میں سے ایک قوت ہے،
وہی صورت بنکر عالم برزخ میں مردے کو نظر
آتی ہے اور یہ صورت بھی مردے میں پہلے
ہی سے مخفی تھی اور قرآن مجید کی اس آیت
میں قل یتوفاکم الخ اسی کی طرف اشارہ ہے
یعنی کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ
وہ ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے جو تم
پر متعین کیا گیا ہے یعنی تمہیں میں ایک
قوت ہے منجملہ اور قوائے کے۔ اور قبر میں
جو منکر نکیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی
بات ہے۔

مولانا عبد العلی بحر العلوم نے اس تقریر کے خاتمے میں شیخ محی الدین کی یہ عبارت

؎ شرح عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد ۳ صفحہ ۵۶ مطبوعۂ نولکشور۔

نصوص الحکم سے نقل کی ہے۔

فانّ صاحبِ کشفٍ شاھد صورۃً تلقی	جب کسی صاحب کشف کو کوئی صورت نظر آئے
الیہ مالم یکن عندہٗ من المعارف وتمنحہ مالم یکن	جو ایسے معارف و علوم القا کرتی ہے جو پہلے اسکو
مثل ذالك فی یدہٖ فتلك الصورۃ عینہ لا	حاصل نہ تھے تو یہ خود اسکی صورت ہے اس نے
غیرہ فمن شجرۃِ نفسہٖ جنیٰ ثمرۃ غرسہ	اپنے ہی نفس کے درخت سے میوہ توڑا ہے۔

تنبیہ نبوت۔ وحی اور مشاہدہ ملائکہ کی جو حقیقت بیان کی گئی اس سے کوتاہ نظروں کے دل میں فوراً یہ خیال آئے گا کہ اگر نبوت اسی کا نام ہے تو ہر مذہب و ملت میں جو لوگ صاحب دل، پاک نفس اور مصلح قوم گزرے ہیں سب کو نبی کہنا بجا ہوگا، بلکہ اس تعریف کی بنا پر جھوٹے اور سچے نبی میں امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں باقی رہتا۔

اس امر کے تمیز کرنے کا کیا ذریعہ ہے، کہ فلاں شخص کی روح عام انسانی روح سے بالاتر ہے؟ یہ کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ فلاں شخص کے دل میں جو خیالات آتے ہیں وہ خدا کی طرف سے القا ہوتے ہیں؟ پیغمبر کو جس طرح مجسم صورتیں نظر آتی ہیں مجنوں کو بھی نظر آتی ہیں۔ یہ کیونکر ثابت ہو سکتا ہے کہ پیغمبر کو جو صورت نظر آتی ہے وہ اسکی قوت ملکوتی ہے اور مجنوں کو جو نظر آتی ہے وہ خلل دماغ ہے۔

یہ اعتراض اگر اشاعرہ اور عام مسلمانوں کی طرف سے کیا جائے تو اس کا یہ جواب ہے کہ اس اعتراض سے اشاعرہ کو بھی مفر نہیں۔

اشاعرہ اور عام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے لیکن معجزہ اور استدراج
میں جو فرق بیان کیا جاتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ جو خرق عادت پیغمبر سے صادر ہو
وہ معجزہ ہے اور جو کافر سے ظہور میں آئے وہ استدراج ہے۔ حضرت عیسیٰ نے مُردے زندہ
کئے تو اعجاز تھا اور دجّال مُردے زندہ کرے گا تو یہ استدراج ہے۔ حضرت ابراہیم
علیہ السلام آگ سے بچ گئے تو معجزہ تھا اور زردشت پر آگ اثر نہیں کرتی تھی تو یہ
استدراج تھا۔ خرق عادت دونوں ہیں۔ انتساب کے اختلاف سے نام بدل جاتا ہے
اس صورت میں عجیب مشکل یہ پیدا ہوتی ہے کہ پیغمبر کے پہچاننے کا یہ طریقہ ٹھہرا کہ اس سے
معجزہ صادر ہو اور معجزہ کی شناخت یہ کہ پیغمبر سے صادر ہو۔

شاید یہ کہا جائے کہ معجزہ اور استدراج میں یہ فرق ہے کہ معجزہ کا جواب نہیں ہو سکتا
اور استدراج کا جواب ہو سکتا ہے لیکن یہ بھی صحیح نہیں۔ جواب ہو سکنے سے کیا مراد
ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ جس وقت پیغمبر نے معجزہ پیش کیا تھا اُس وقت جواب نہ ہو سکا تھا
تو زردشت کے زمانے میں بھی اُس کا جواب نہیں ہو سکا تھا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ
آئندہ کبھی جواب نہ ہو سکے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ انبیا نے جو معجزے دکھائے
اُس کا ابد الآباد تک جواب نہ ہو سکے گا۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ نے تو
اندھوں کو بینا کر دیا لیکن پھر قیامت تک کوئی نہ کر سکیگا۔ جو چیز آج ممکن ہے وہ
کل بھی ممکن ہے

اشاعرہ کے بجائے ملاحدہ کی طرف سے اگر یہ اعتراض کیا جائے تو جواب یہ ہے کہ نبوت پر کیا موقوف ہے دنیا میں ہر حق و باطل کی یہی کیفیت ہے۔ اس بات کے پہچاننے کا کیا ذریعہ ہے کہ ایک شخص قوم کے لئے جو کچھ کر رہا ہے وہ ہمدردی کی غرض سے کر رہا ہے، اور دوسرا اپنے نمود اور شہرت کی غرض سے۔ ریاکار اور راست کار میں بدیہی حد فاصل کیا قائم کی جا سکتی ہے۔ ابوجہل کو بت پرستی میں وہی جوش، وہی خلوص، وہی سرگرمی وہی از خود رفتگی تھی، جو حضرت حمزہ کو خدا پرستی میں تھی، دونوں نے اسی دھن میں جانیں دیں۔ لیکن ابوجہل ابوجہل، اور حضرت حمزہ سید الشہداء کہلائے۔ یہ امر وجدانیات پر محدود نہیں، محسوسات تک کی یہی حالت ہے اسی بنا پر مولانا نے مثنوی میں نہایت زور کے ساتھ اس مضمون کو بار بار بیان کیا ہے

صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں	اس طرح کی لاکھوں ہم شکل چیزیں ہیں
فرق شاں ہفتاد سالہ راہ بیں	لیکن ان میں برسوں کا فاصلہ ہے۔ دونوں کی
ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	صورتیں اگر باہم مشابہ ہوں تو کچھ حرج نہیں
آب تلخ و آب شیریں را صفاست	میٹھا اور تلخ پانی دونوں کا رنگ صاف ہوتا ہے
ہر دو یک گل خوردہ زنبور و نحل	بھڑ اور شہد کی مکھی ایک ہی پھول چوستی ہیں
لیک شد زاں نیش و زیں دیگر عسل	لیکن اس سے نیش اور اس سے شہد پیدا ہوتا ہے
ہر دو گوں آہو گیاہ خورند و آب	دونوں قسم کے ہرن گھانس کھاتے اور پانی پیتے ہیں

زیں یکے سرگیں شد و زاں مشک ناب
ہر دو نے خوردند از یک آبخور
آں یکے خالی و آں پُر از شکر
ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد
واں خورد آید ہمہ نور احد
ایں زمیں پاک ست و آں شور ست و بد
ایں فرشتہ پاک و آں دیوست و دد
بحر تلخ و بحر شیریں در میاں
درمیاں شاں برزخ لا یبغیاں
زرِّ قلب و زرِّ نیکو در عیار
بے محک ہرگز ندانی ز اعتبار
صالح و طالح بصورت مشتبہ
دیدہ بکشا بو کہ گردی منتبہ
بحر را نیمش شیریں چوں شکر
طعم شیریں رنگ روشن چوں قمر
نیم دیگر تلخ ہمچوں زہر مار

لیکن اس سے مینگنی اور اس سے مشک پیدا
ہوتا ہے۔ دونوں قسم کے نے۔ ایک ہی
طرح کی غذا کھاتے ہیں لیکن خالی اور وہ
شکر سے لبریز ہوتا ہے۔ ایک آدمی غذا کھاتا
ہے تو اس سے بخل اور حسد پیدا ہوتا ہے دوسرا
آدمی جو کھاتا ہے اُس سے خدائی نور پیدا ہوتا ہے
یہ پاک زمین ہے اور وہ شور
یہ فرشتہ ہے اور وہ شیطان
شیریں اور تلخ سمندر ملے ہوئے ہیں لیکن
دونوں میں ایک حد حائل ہے جس سے تجاوز
نہیں کر سکتے۔ کھوٹے اور کھرے روپے کی تمیز
کسوٹی کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ نیک اور
بدکار کی صورتیں ملتی جلتی ہوئی ہوتی ہیں
آنکھیں کھول تو تمیز ہو سکیگی۔ دریا کا آدھا
حصہ شکر کی طرح شیریں ہے۔ مزا شیریں اور رنگ
چاند کی طرح روشن ہے۔ دوسرا نصف حصہ سانپ کے زہر کی طرح ہے

طعم تلخ و رنگ مظلم قیر وار — مزا تلخ اور رنگ قیر کی طرح سیاہ

اے بسا شیریں کہ چوں شکر بود — بہت سی ایسی چیزیں ہیں جو شکر کی طرح

لیک زہر اندر شکر مضمر بود — میٹھی ہیں لیکن اُسکے باطن میں زہر ہے

اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا میں سیکڑوں ہزاروں چیزیں ایسی ہیں جو شکل و صورت میں بالکل ہمرنگ ہیں لیکن درحقیقت دونوں میں کوئی نسبت نہیں اور جب محسوسات کا یہ حال ہے تو جو چیزیں محض ذوق اور وجدان سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں اس قسم کا شبہ پیدا ہونا تو ضروری چیز ہے۔

نبوت کی تصدیق

اس بنا پر یہ قوی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حالت ہے تو آخر نبی اور متنبی میں تمیز کا کیا ذریعہ ہے۔ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہوتے ہیں اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح میٹھے اور کھاری پانی کے پہچاننے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے اسی طرح نبوت کی تمیز کا ذریعہ صرف وجدان صحیح اور ذوق سلیم ہے۔

جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب — صاحب ذوق کے سوا اور کون پہچان سکتا ہے

او شناسد آب خوش از شور آب — وہی تمیز کر سکتا ہے کہ یہ پانی میٹھا ہے اور یہ کھاری

جز کہ صاحب ذوق نشناسد طعوم — صاحب ذوق کے سوا مزے کی تمیز اور کون کر سکتا ہے

شہد را ناخوردہ کے دانی زموم — جبتک شہد کو نہ کھاؤ موم اور شہد میں کیونکر تمیز کر سکتے ہو؟

سحر را با معجزہ کردہ قیاس — اُس نے سحر کو معجزے پر قیاس کیا

ہر دو را بر مکر پندارد اساس — اور یہ سمجھا کہ دونوں کی بنیاد فریب پر ہے

زرِ قلب و زرِ نیکو در عیار — تم کھوٹے اور کھرے روپے کو کسوٹی

بے محک ہرگز نہ دانی ز اعتبار — کے بغیر تمیز نہیں کر سکتے۔ خدا نے جسکی طبیعت

ہر کرا در جاں خدا بنہد محک — میں کسوٹی رکھی ہے وہی یقین اور شک

ہر یقیں را باز داند او ز شک — میں تمیز کر سکتا ہے جب آدمی کے دل میں

چوں شود از رنج و علت دل سلیم — کوئی بیماری نہیں ہوتی تو وہ صدق اور

طعم صدق و کذب را باشد علیم — کذب کے مزے کو پہچان لیتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کی فطرت خدا نے مختلف بنائی ہے بعض آدمی ایسے ہوتے ہیں جن کی طبیعت میں فطرتی کجی اور شرارت ہوتی ہے ان کے دل میں صحیح اور سچی بات اثر نہیں کرتی، وہ ہر بات میں کرزہی اور شک پیدا کرتے ہیں۔ بداعتقادی، انکار اور شک ان کے خمیر میں داخل ہوتا ہے اور اس وجہ سے ان خیالات کا اثر وہ بس آسانی سے قبول کر لیتے ہیں جس طرح آئینہ میں عکس اترتا ہے۔ ایک ذرا سا سہارا اُن کی اس فطرت کو اور قوی کر دیتا ہے۔ یہ لوگ کسی طرح راہِ راست پر نہیں آتے انہی کی شان میں خدا نے فرمایا ہے یضل بہ کثیراً (خدا قرآن کے ذریعہ سے اکثروں کو گمراہ کرتا ہے) برخلاف اس کے بعض آدمی فطرۃً سلیم الطبع، نیک دل اور اثر پذیر پیدا ہوتے ہیں انکا

دل نیکی کا اثر نہایت جلد قبول کر لیتا ہے اور بری باتوں سے فوراً ابا کرتا ہے۔ عمدہ تعلیم و تلقین ان کے دل میں اتر جاتی ہے۔ ان کا وجدان اور ذوق نہایت صحیح ہوتا ہے جو نیک و بد غلط و صحیح حق و باطل میں خود بخود تمیز کر لیتا ہے۔ اسی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے کہ جب نبی ان کو کوئی بات تلقین کرتا ہے تو ان کا دل خود بخود اس کی طرف کھنچتا ہے اور وہ اس کو بغیر کسی بحث، شک اور شبہ کے تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نے اس مضمون کو نہایت عمدہ تشبیہ کے پیرائے میں ادا کیا ہے، وہ فرماتے ہیں۔

تشنہ را چوں بگوئی و شتاب	اگر تم کسی پیاسے سے کہو کہ پیالہ میں
در قدح آب ست بستاں زود آب	پانی ہے دوڑ کر آؤ اور پی لو۔ تو کیا
ہیچ گوید تشنہ کیں دعوی ست رو	پیاسا یہ کہیگا کہ یہ دعوے ہے اس
از برم اے مدعی! مہجور شو	لئے یا تو یہ ثابت کرو کہ یہ صاف پانی
یا گواہ و حجتے بنما کہ ایں	ہے ورنہ میرے پاس سے چلے جاؤ
جنس آب ست واز اں ماء معیں	یا اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت
یا بہ طفل شیر مادر بانگ زد	نے اپنے بچے کو پکارا کہ میرے پاس آ،
کہ بیا من مادرم ہاں اے ولد	میں تیری ماں ہوں تو کیا بچہ یہ کہیگا
طفل گوید مادرا! حجت بیار	کہ تم پہلے اپنا ماں ہونا ثابت کرو۔
تا کہ با شیرت بگیرم من قرار	تب میں تمہارا دودھ پیوں گا۔

در دلِ ہر امتے کز حق مزہ است	جس شخص کے دل میں حق کا مزہ ہے اُس
روے و آوازِ پیمبر معجزہ است	کے لئے پیغمبر کا منہ اور اُسکی آواز معجزہ ہو
چوں پیمبر از بروں بانگے زند	جب پیغمبر باہر سے آواز دیتا ہے۔ تو
جانِ امت در دروں سجدہ کند	اُس شخص کا دل اندر سے سجدہ کرتا ہے
زانکہ جنسِ بانگ او اندر جہاں	کیونکہ اس قسم کی آواز دُنیا میں
از کسے نشنیدہ باشد گوشِ جاں	کبھی سامعۂ روحانی نے سُنی نہیں

معجزہ

معجزے کے متعلق تین امر بحث طلب ہیں۔

۱۔ خرق عادت ممکن ہے یا نہیں

۲۔ معجزہ شرط نبوت ہے یا نہیں

۳۔ معجزے سے نبوت کی تصدیق ہوتی ہے یا نہیں۔

پہلی بحث امام رازی نے تفسیر کبیر اور مطالب عالیہ میں لکھا ہے کہ خرق عادت کے متعلق تین رائیں ہیں۔ حکما کا مذہب ہے کہ کسی حالت میں ممکن نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہر وقت ممکن ہو۔ یہ نزاع اصل میں اس بنا پر ہے کہ حکما کے نزدیک کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ قائم ہے اور معلول کبھی علت سے متخلف نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ

کے نزدیک کوئی چیز کسی کی علت نہیں، نہ کسی شے میں کوئی خاصہ اور تاثیر ہے۔
معتزلہ کا مذہب ہے کہ خرق عادت کبھی کبھی اتفاقیہ وقوع میں آتی ہے۔

مولانا کا مذہب بظاہر معتزلہ کے موافق معلوم ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

سُنّتے بنہاد و اسباب طرق — طالباں را زیر ایں ازرق تتق[1]

بیشتر احوال بر سنت رود — گاہ قدرت۔ خارقِ سنت شود

سنت و عادت نہادہ بامزہ — باز کردہ خرقِ عادت معجزہ

اے گرفتارِ سبب بیروں مپر — لیک عزل آں مسبب ظن مبر

ہرچہ خواہد از مسبب آورد — قدرتِ مطلق سببہا بردرد

لیک اغلب۔ بر سبب راند نفاد — تا بداند طالبے جستن مراد

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید — پس سبب در راہ می باید پدید

حقیقت یہ ہے کہ خرق عادت کے متعلق حکما اور اشاعرہ دونوں افراط و تفریط کی حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اشاعرہ نے تو سرے سے ہر قسم کی قید اٹھا دی ہے۔ ان کے نزدیک کوئی چیز نہ کسی کی علت ہے نہ سبب ہے نہ کسی چیز میں کوئی خاصہ ہے نہ تاثیر ہے۔ یہی خیال ہے جسکی بدولت ہر زمانے میں سینکڑوں اشخاص پر لوگوں کو یہ عقیدہ رہتا ہے کہ ہر قسم کی خرق عادات اور کرامتیں ان سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ لیکن حکمائ

[1] دفتر پنجم در بیان آنکہ عطائے حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست الخ

قید اور بندش بھی اعتدال سے متجاوز ہے۔ اس سے صرف مذہبی خیال کو ضرر نہیں پہنچتا۔ بلکہ خود فلسفہ کی ترقی کی راہیں بھی مسدود ہو جاتی ہیں حکما کے خیال کا نتیجہ یہ ہے کہ علت و معلول کا جو سلسلہ قرار پا گیا جو چیز جس چیز کی علت مان لی گئی جس شے کا جو خاصہ اور اثر تسلیم کر لیا گیا اس میں کسی تغیر اور انقلاب کا امکان نہیں لیکن اگر اس پر قطعی یقین کر لیا جائے تو آیندہ ترقیوں کے لئے کیا رہ جاتا ہے آج تک یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ نباتات میں کسی قسم کی حرکت ارادی نہیں لیکن اب تحقیقات نے ثابت کر دیا کہ ایک قسم کی ایسی بیل موجود ہے جو سامنے سے گزرنے والے آدمی پر بڑھکر لپٹ جاتی ہے اور اُس کا خون چوس لیتی ہے۔ آج تک یہ قطعی یقین تھا کہ روشنی اجسام کثیفہ سے پار نہیں ہو سکتی لیکن رڈیم نے اس اصول کو بالکل باطل کر دیا بے شبہ فلسفہ اسی کا نام ہے کہ تمام کائنات میں قدرت سبب اور مسبب کا سلسلہ دریافت کیا جائے لیکن فلسفہ کی ترقی اس پر مبنی ہے کہ تحقیقات موجودہ پر قناعت نہ کی جائے بلکہ ہر وقت اِس غرض سے نئی نئی تحقیقات عمل میں آتی رہیں کہ ہم نے جو سلسلہ قرار دیا تھا کہیں وہ غلط تو نہ ہو اور اس کے بجائے کوئی دوسرا قانون قدرت تو نہ ہو۔

اِن دونوں باتوں کے لحاظ سے مولانا نے ایک معتدل طریقہ اختیار کیا۔ وہ اشاعرہ کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں ایک قانون قدرت اور ایک سلسلہ انتظام ہے اور اگر یہ نہ ہو تو انسان کسی کام کے لئے کوئی کوشش اور تدبیر نہ کر سکے

کیونکہ جب یہ معلوم ہے کہ کوئی چیز کسی کی علت نہیں تو کسی کام کے اسباب اور علت کی تلاش کیوں ہوگی۔

چوں سبب نبود چہ رہ جوید مرید — پس سبب در راہ مے آید پدید

لیکن اس کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیئے کہ خدا کے تمام قانونِ قدرت کا احاطہ نہیں ہو چکا ہے، جن چیزوں کو تم اسباب سمجھ رہے ہو ممکن ہے کہ ایک ایسا قانون قدرت ثابت ہو جس کے سامنے یہ تمام سلسلہ اسباب غلط ہو جائے۔

اے گرفتارِ سبب بیروں مپر — لیک عزل آں مسبّب ظن مبر
ہر چہ خواہد از مسبب آورد — قدرتِ مطلق سببہا بر درد

اس بحث میں مولانا نے ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے، سلسلۂ اسباب پر زیادہ غور کرنے کا اکثر یہ بھی نتیجہ ہوتا ہے کہ انسان خدا کے وجود سے بالکل منکر ہو جاتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اخیر علۃ العلل کوئی چیز نہیں بلکہ اسباب کا ایک سلسلہ غیر متناہی ہے جو قدیم سے قائم ہے اور برابر چلا جاتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے اسی سلسلہ کا نتیجہ ہے۔ ان اسباب کا اخیر میں چل کر کسی علۃ العلل پر منتہی ہونا کچھ ضرور نہیں۔

اس مہلکہ سے بچنے کے لئے انسان کو سمجھنا چاہیئے کہ سلسلہ اسباب کے ساتھ ہر وقت اس بات پر نظر رکھے کہ گو واسطہ در واسطہ سیکڑوں ہزاروں اسباب کا سلسلہ قائم ہے لیکن در اصل یہ تمام کلیں ایک قوتِ اعظم کے چلانے سے چل رہی ہیں۔ اسلیئے یہ اسباب

اصلی اسباب نہیں اصلی سبب وہی قوت اعظم ہے جہانتک یہ سلسلہ پہنچکر ختم ہوتا ہے۔

این سببہا بر نظرہا پردہ ہاست | کہ نہ ہر دیدار صنعش را سزاست
دیدۂ باید سبب سوراخ کن | تا حجت را برکند از بیخ و بُن
تا مسبب بیند اندر لامکاں | ہرزہ بیند جہد و اسباب و دکاں
از مسبب میرسد ہر خیر و شر | نیست اسباب و وسائط را اثر

مولانا بحر العلوم ان شعروں کی شرح میں لکھتے ہیں۔

"پس اعتماد بر جہد اسباب نباید کرد کہ ایں کار ہرزہ است نہ آں کہ جہد اسباب نباید کرد بلکہ شان حکیم آنست کہ طلب نکند چیزے را مگر بہ نہجے کہ اللہ تعالیٰ نہادہ است آں نہج را و آں اسباب اند پس اسباب را نباید گذاشت تا سر نہادن اسباب منکشف گردد، نمی بینی کہ انبیا علیہم السلام از سبب طلب مطلوب می کردند۔ و در غزا مراعات اسباب مے نمودند بلکہ در جمیع امور"

اس جگہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا نے جابجا یہ تصریح کی ہے کہ انبیا کے معجزات بغیر اسباب کے وجود میں آتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

انبیا در قطع اسباب آمدند | معجزات خویش بر کیواں زدند

اس مضمون کے اور بہت سے اشعار ہیں۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ قطع اسباب سے مولانا کا یہ مطلب نہیں کہ درحقیقت ان واقعات کا سبب نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اسباب

ہماری فہم سے بالاتر ہوتے ہیں یعنی ان اُسباب کے علاوہ ہوتے ہیں جن کو ہم تحقیق کر چکے ہیں، چنانچہ مولانا خود فرماتے ہیں۔

ہست بر اسباب اسباب دگر — در سبب منگر بداں افگن نظر

آں سببہا انبیارا رہبر است — آں سببہا زیں سببہا بر تر است

ایں سبب را محرم آمد عقلہا — واں سببہا راست محرم انبیا

معجزہ دلیل نبوت ہے یا نہیں | اوپر گذر چکا کہ مولانا کے نزدیک نبوت کی تصدیق کیلئے معجزہ شرط نہیں جس کے دل میں ایمان کا مزہ ہوتا ہے پیغمبر کی صورت اور اُسکی باتیں اس کے حق میں معجزہ کا کام دیتی ہیں۔

در دلِ ہر کس کہ از دانش مزہ است — روئے وآواز پیمبر معجزہ است

لیکن مولانا نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ صاف صاف تصریح کی کہ معجزہ ایمان کا سبب نہیں ہوتا اور اس سے ایمان بھی پیدا ہوتا ہے، تو جبری ایمان پیدا ہوتا ہے نہ ذوقی، چنانچہ فرماتے ہیں۔

موجبِ ایماں نباشد معجزات[۱] — معجزات ایمان کا سبب نہیں ہوتے

بوئے جنسیت کند جذبِ صفات — جنسیت کی بو صفات کو جذب کرتی ہے

معجزات از بہر قہر دشمن است — معجزے اسلئے ہوتے ہیں کہ دشمن دب جائیں

سلہ دفتر ششم حکایت رنجور شدن بلال۔

بوئے جنسیت سوئے دل بردن است	لیکن جنسیت کی بو اس غرض کیلئے ہے کہ دل
قہر گردد۔ دشمن اما دوست نے	تک پہونچ جائے دشمن دب جاتا ہے لیکن دوست نہیں
دوست کے گردد بہ بستہ گردنے	ہوتا۔ وہ شخص بھلا دوست کیا ہوگا جو گردن پکڑ کر لایا گیا ہے

مولانا نے اس بحث میں ایک اور دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے معجزے سے نبوت پر جو استدلال کیا جاتا ہے اس کی منطقی ترتیب یہ ہوتی ہے،

اس شخص سے یہ فعل (معجزہ) صادر ہوا ہے۔

اور جس شخص سے یہ فعل صادر ہو، وہ پیغمبر ہے،

اسلیئے یہ شخص پیغمبر ہے۔

اس صورت میں پیغمبر کا اثر بالذات خارجی چیز پر ہوتا ہے۔ مثلاً دریا کا پھٹ جانا، سنگریزوں کا بولنا وغیرہ وغیرہ۔ اس اثر سے پھر بواسطہ قلب پر اثر پڑتا ہے یعنی آدمی اس بناپر ایمان لاتا ہے کہ جب اس شخص نے دریا کو شق کردیا تو ضرور پیغمبر ہے۔

لیکن بجائے اسکے کہ معجزہ کسی پتھر یا دریا یا جمادات پر اثر کرے یہ زیادہ آسان ہے کہ پہلے پہل دل ہی پر اثر کرے۔ خدا جب یہ چاہتا ہے کہ پیغمبر پر لوگ ایمان لائیں تو یہ زیادہ آسان اور زیادہ دل نشین طریقہ ہے کہ بجائے جمادات کے خود لوگوں کے دلوں کو متاثر کردے کہ وہ ایمان قبول کرلیں اور یہی اصلی معجزہ کہا جاسکتا ہے مولانا اس نکتے کو ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں۔

معجزہ کاں بر جمادے کرد اثر — یا عصا۔ یا بحر۔ یا شق القمر
گر اثر بر جاں زند بے واسطہ — متصل گردد بہ پنہاں رابطہ
بر جمادات آں اثر عاریہ است — آں پے روح خوشِ متواریہ است
تا ازاں جامد۔ اثر گیرد ضمیر — حبذا ناں بے ہیولائے خمیر
بر زند از جانِ کامل معجزات — بر ضمیرِ جانِ طالب چوں حیات

اخیر شعر میں معجزے کی اصلی حقیقت بتائی ہے یعنی پیغمبر کا روحانی اثر خود طالب کی روح پر پڑتا ہے کسی واسطہ اور ذریعہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

روح

اس قدر عموماً مسلّم ہے کہ یہ مسئلہ عقائد کا سب سے اہم مسئلہ ہے۔ عام لوگوں کے نزدیک اس کی اہمیت معاد کے عقیدے کے لحاظ سے ہے کیونکہ اگر روح کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو معاد کا اثبات نہیں ہو سکتا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ کل نظام مذہبی کی بنیاد ہے وجود باری نظم کائنات۔ نبوت۔ عقاب و ثواب۔ ان تمام مسائل کا ادعان روح ہی کی حقیقت پر غور کرنے سے ہو سکتا ہے اسی بنا پر مولانا نے اس مسئلہ پر بہت زور دیا ہے اور بار بار مختلف موقعوں پر روح کی حقیقت، حالت اور خواص سے بحث کی ہے روح کے متعلق اہل علم کی رائیں نہایت مختلف ہیں۔ حکمائے طبعیین اور جالینوس

وفیثاغورس کا یہ مذہب ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں بلکہ ترکیب عناصر سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اسی کا نام روح ہے۔ ارسطو کتاب اثولوجیا[۱] میں لکھتا ہے۔

فان اصحاب فیثاغورس وصفوا النفس فقالوا انها ایتلاف الاجواہر کالایتلاف الکائن فی اوتار العود۔	فیثاغورس کے پیرو اس بات کے قائل ہیں کہ روح عناصر کی ترکیب کا نام ہے۔ عود (ایک باجہ کا نام ہے) کے تاروں کی ترکیب کی طرح۔

آج کل یورپ کے اکثر حکما کا بھی یہی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک جسم کی ترکیب کے سوا انسان میں اور کوئی چیز نہیں۔ اسی سے وہ افعال سرزد ہوتے ہیں جن کو لوگ روح کے خواص اور افعال سے تعبیر کرتے ہیں۔

تعجب یہ ہے کہ ہمارے علمائے متکلمین کا بھی یہی مذہب ہے۔ اسی بنا پر وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ انسان جب مرتا ہے تو روح بھی فنا ہو جاتی ہے متکلمین و طبعیین میں صرف یہ فرق ہے کہ طبعیین کے نزدیک انسان کا یہیں تک خاتمہ ہے لیکن متکلمین کے نزدیک خدا قیامت میں اسی جسم کو دوبارہ پیدا کرے گا اور اس میں نئے سرے سے روح پھونکیگا۔ افلاطون اور دیگر حکما کا یہ مذہب ہے کہ روح ایک جوہر مستقل ہے جو بدن سے بطور آلہ کے کام لیتا ہے۔ بدن کے فنا ہونے سے اس کی ذات میں کوئی نقصان نہیں آتا۔ البتہ آلہ کے نہ ہونے سے جو کام وہ کرتا تھا وہ رک جاتا ہے۔ بوعلی سینا

[۱] اثولوجیا مطبوعہ یورپ صفحہ ۴۰۔

امام غزالی اور صوفیہ وحکماے اسلام کا یہی مذہب ہے اور مولانا روم بھی اسی کے قائل ہیں۔ بوعلی سینا نے اشارات وغیرہ میں روح کے اثبات کے بہت سے دلائل لکھے ہیں جن کو دیکھکر ہنسی آتی ہے۔ سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ جب انسان کسی چیز کا تصور کرتا ہے جس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً نقطہ وغیرہ تو ضرور ہے کہ جس چیز میں یہ تصور مرتسم ہو وہ بھی غیر منقسم ہو، کیونکہ اگر وہ منقسم ہو گی تو جس چیز کا تصور ہوا ہے وہ بھی منقسم ہو سکے گی۔ کیونکہ محل کے انقسام سے حال کا انقسام لازم ہے۔ حالانکہ یہ پہلے ہم فرض کر چکے ہیں کہ نقطہ وغیرہ منقسم نہیں ہو سکتے۔

اب جس چیز میں نقطہ کی صورت مرتسم ہوتی ہے وہ جسمانی نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر جسمانی ہو گی تو اس کا تجزیہ ہو سکے گا تو جو چیز اس میں مرتسم ہے اس کا بھی تجزیہ ہو سکے گا اور یہ محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ انسان میں کوئی ایسی بھی چیز ہے جو جسمانی نہیں، اور اسی کا نام روح ہے لیکن اگر یہ استدلال صحیح ہو تو خوشبو، رنگ مزہ وغیرہ کا بھی انقسام ہو سکے گا۔ کیونکہ یہ چیزیں جسم میں پائی جاتی ہیں اور جسم قابل انقسام ہے۔ اور کلیہ ٹھیر چکا کہ جب محل قابل انقسام ہوتا ہے تو جو چیز اسمیں حال ہوتی ہے وہ بھی قابل انقسام ہوتی ہے۔ بوعلی سینا نے اسی قسم کے اور بہت سے لغو اور بیہودہ دلائل قائم کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ روح وغیرہ اس قسم کی چیزیں نہیں جن پر اس قسم کے دلائل قائم ہو سکیں جیسے محسوسات اور مادیات کے لئے

ہو سکتے ہیں۔ ان چیزوں کے ثابت کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ ان کی حقیقت اور خواص کی اس طرح تشریح کی جائے کہ خود بخود دل میں اذعان کی کیفیت پیدا ہو جائے مولانا نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس قدر بدیہی ہے کہ عالم میں جو چیزیں موجود ہیں ان میں بے انتہا فرق مراتب پایا جاتا ہے۔ سب سے کمتر درجہ عناصر کا ہے یعنی وہ چیزیں جن میں کسی قسم کی ترکیب نہیں اور اس لیے ان میں دست قدرت اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا۔ اس طبقے کو جماد کہتے ہیں۔ اس کے بعد ترکیب شروع ہوتی ہے اور یہی عالم فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ ترکیب کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں۔ نباتات کے ہزاروں لاکھوں اقسام ہیں اور ان میں فطرت کی ہزاروں عجیب و غریب صنعت گریاں نظر آتی ہیں، تاہم ان میں چونکہ ادراک کا شائبہ نہیں وہ ایک خاص درجے سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جس کی صفت ممیزہ ادراک ہے اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہے، روح کے گو اور بہت سے اوصاف ہیں جن کی وجہ سے وہ اوروں سے ممتاز ہے لیکن سب سے بڑا خاصہ ادراک ہے، اس لئے روح درحقیقت ادراک ہی کا نام ہے، اور چونکہ ادراک کے مراتب میں فرق ہے اسلئے مولانا کی رائے کے موافق روحانیت کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں کم بعض میں زیادہ اور بعض میں اس سے زیادہ ہے جس طرح سفیدی و سیاہی کہ بعض افراد میں کم اور بعض میں زیادہ پائی

جاتی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں

جاں چہ باشد با خبر از خیر و شر	جان و روح کس چیز کا نام ہے اُس چیز کا جو
شاد از احساں و گریاں از ضرر	خیر و شر کو جانتی ہے۔ اور جو فائدے سے
چوں سر و ماہیت جاں مخبر ست	خوش اور نقصان سے رنجیدہ ہوتی ہے جب
ہر کہ او آگاہ تر باجاں تر ست	جان کی ماہیت ادراک ٹھیری تو جسکو زیادہ
اقتضائے جاں چو اے دل آگہیست	ادراک ہے اُسمیں زیادہ جان ہے۔ جان کا اقتضا
ہر کہ آگہ تر بود جانش قویست	جب ادراک ٹھہرا۔ تو جو زیادہ ادراک رکھتا ہے
روح را تاثیر آگاہی بود	اسکی جان زیادہ قوی ہے۔ روح کی تاثیر
ہر کرا ایں بیش اللّٰہی بود	ادراک ہے اسلیئے جسمیں یہ زیادہ ہو وہ خدائی
جاں نباشد جز خبر در آزموں	آدمی ہے۔ روح ادراک کے سوا اور کوئی چیز
ہر کرا افزوں خبر جانش فزوں	نہیں اسلیئے جسمیں ادراک زیادہ ہے اُسمیں
جان ما از جانِ حیواں بیشتر	روح بھی زیادہ ہے۔ ہماری جان حیوان سے
از چہ رو؟ زاں کو فزوں دارد خبر	زیادہ ہے۔ کیوں؟ اسلیئے کہ وہ زیادہ ادراک
پس فزوں از جانِ ما جانِ ملک	رکھتی ہے۔ پھر ہماری جان سے زیادہ ملائکہ
کو منزہ شد زحسِ مشترک	کی جان ہے۔ جو حسِ مشترک سے بری ہے،
بے جہت داں عقلِ علام البیان	خدا کی عقل بے جہت ہے۔

عقل تر از عقل و جاں ہم زجاں — وہ عقل سے بڑھکر عقل اور جان سے بڑھکر جان ہے

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے، اور اگرچہ حیوانات کے مختلف انواع میں اس کے مراتب نہایت متفاوت ہیں، تاہم حیوانات میں جو روح ہے وہ ترقی کی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس حد کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ اس سے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی ہے

غیر فہم و جاں کہ در گاؤ خرست — آدمی را عقل و جانِ دیگرست

اس روح کے خواص اور اوصاف مولانا کے فلسفہ کے مطابق یہ ہیں۔

۱۔ وہ ایک جوہر مجرّد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے، اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے جو انسان میں موجود ہے یہ تعلق اس قسم کا ہے جس طرح آفتاب کا آئینہ سے۔ آفتاب اپنی جگہ موجود ہے لیکن اس کا عکس آئینہ پر پڑتا ہے اور اسکو روشن کردیتا ہے۔ اسی طرح روح عالم ملکوت میں ہے اس کا پرتو روح حیوانی پر پڑتا ہے اور اسکی وجہ سے انسان عجیب و غریب قویٰ کا مظہر بن جاتا ہے۔

حاش للہ تو برونی زین جہاں — حاشا! تو اس جہان سے باہر ہے۔
ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آں — زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی
در ہوائے غیب مرغے مے پرد — ہوا میں ایک مرغ اڑتا جاتا ہے
سایۂ او بر زمیں مے گسترد — اور اس کا سایہ زمین پر پڑتا ہے۔

جسم سایہ سایۂ دل است	جسم روح کے سایہ کا سایہ ہے جسم سے
جسم کے اندر خور پایہ دل است	دل کو کیا نسبت جب آدمی سوجاتا ہے
مرد خفتہ روح او چوں آفتاب	تو روح آفتاب کی طرح آسمان پر چمکتی ہے
در فلک تاباں و در تن جامہ خواب	اور بدن شخص اپنی کپڑوں میں ہوتا ہے. روح
جاں نہاں اندر خلا ہمچو سجاف	خلا میں سجاف کی طرح مخفی ہے۔ اور بدن
تن تقلب مے کند زیر لحاف	لحاف کے نیچے کروٹیں بدلتا ہے۔ میری
روح من چوں امر ربی مختفی ست	روح خدا کے امر کی طرح مخفی ہے۔ روح
ہر مثالیکہ بگویم منتفی ست	کی جو مثال دیجائے سب غلط ہے۔

۲۔ روح کی ترقی کے مراتب سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے جاتے ہیں، یہانتک کہ اس کا ایک ایسا درجہ آتا ہے جو عام روح انسانی سے اسی قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح حیوانی روح سے" یہی درجہ نبوت کہا جاتا ہے۔

غیر فہم وجاں کہ در گاو و خر ست	آدمی را عقل و جان دیگر است
باز غیر عقل و جان آدمی	ہست جانے در نبی و در ولی
روح وحی از عقل پنہاں تر بود	زانکہ او غیب ست و او زاں سر بود

عقول مجردہ اور روحانیات جو نظام عالم کے کام پر مامور ہیں اسی روح کے سلسلے میں واقع ہیں۔

۳- جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے کہ اُس پر روح کا پرتو ہے اسی طرح روح پر عالمِ قدس کا پرتو ہے۔

آنچناں کہ پرتوِ جاں بر تن ست — پرتوِ جانانہ بر جانِ من است
جانِ جاں چوں واکشد پا را ز جاں — جاں چناں گردد کہ بے تن جاں بداں
چوں تو زندہی راہ جاں خود بردہ گیر — جاں کہ بے تو زندہ باشد مردہ گیر

حاصل یہ ہے کہ روح ایک جوہرِ مجرد ہے، اور انسان میں جو روحِ حیوانی ہے (اسکو جان بھی کہتے ہیں) یہ اس کے کام کرنے کا ایک آلہ ہے جس طرح کاریگر آلہ کے بغیر کام نہیں کر سکتا روح بھی اس روحِ حیوانی کے بغیر کام نہیں کر سکتی لیکن فی نفسہ وہ بالکل ایک جداگانہ شئے ہے اور چونکہ وہ جوہرِ مجرّد ہے یعنی نہ مادہ ہے، نہ مادہ سے مرکب ہے اسلئے اس کو فنا نہیں۔ انسان دراصل اسی روح کا نام ہے اور یہ جسم اور روحِ حیوانی اس کا قالب ہے۔

جاں ہمہ نور ست و تن رنگست و بو — رنگ و بو بگذار و دیگر آں مگو
رنگ و بو دیگر شد و لیکن جانِ پاک — فارغ از رنگست و از ارکانِ خاک
چوں زرہ داں ایں تنِ پرحیف را — نے شتا (جاڑا ۱۲) را شاید ایں نہ صیف (گرمی ۱۲) را
زیں بدن اندر عذابی اے پسر — مرغ روحت بستہ با جنسِ دگر
روح باز ست و طبائع زاغہا — دارد از زاغاں و چغداں داغہا

مغز ہر میوہ بہ است از پوستش — پوست داں تن را و مغز آں دستش

مغز مغزے دارد آخر آدمی — یک دمے او را طلب گر آدمی

بحر علمے در نمے پنہاں شدہ — در دو گز تن عالمے پنہاں شدہ

جانِ بے کیفی شدہ محبوس کیف — آفتابے حبس عقدہ نیست حیف

ایں ہمہ بہر ترقیہائے روح — تا رسد خوش خوش بہ میدانِ فتوح

مرد اول بستۂ خواب و خور است — آخر الامر از ملائک بہتر است

جسم را نبود ازاں عز بہرہ — جسم پیشِ بحرِ جاں چوں قطرہ

جسم از جاں روز افزوں میشود — چوں رود جاں جسم بیں چوں میشود

حدِ جسمت یک دو گز خود بیش نیست — جانِ تو تا آسماں جولاں کنیست

نور بے ایں جسم مے بیند بخواب — جسم بے آں نور نبود جز خراب

بار نامہ روح حیوانی ست ایں — بیشتر رو روح انسانی ست ایں

جسمہا چوں کوزہ ہائے بستہ سر — تا کہ در ہر کوزہ چہ بود آں نگر

روح کی بقا کا مسئلہ تفصیل کے ساتھ معاد کے ذکر میں آئے گا۔

مولانا نے مثنوی میں جا بجا سلسلۂ کائنات پر اس طرح توجہ دلائی ہے جس پر غور کرنے سے روح اور پھر روحانیات اور پھر علۃ العلل کا وجدان دل میں پیدا ہو جاتا ہے، صاف نظر آتا ہے کہ عالم میں دو قسم کی چیزیں پائی جاتی ہیں

کثیف[1] و لطیف یہ بھی بداہتہً نظر آتا ہے کہ کثیف چیز کتنی ہی طویل و عریض اور پر عظمت و شان ہو لیکن جب تک اس میں لطیف جز شامل نہیں ہوتا وہ محض ہیچ اور مبتذل ہوتی ہے۔ پھول میں خوشبو، آنکھوں میں نور، جسم میں حرکت، مادہ میں قوت نہ ہو تو یہ بیکار چیزیں ہیں۔ لطافت کے مدارج ترقی کرتے جاتے ہیں۔ جو مثالیں ابھی مذکور ہوئیں یہ کمال لطافت کی مثال نہیں۔ کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادہ کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ لطافت کے کمال کے یہ معنی ہیں کہ نہ خود مادہ ہو نہ مادّے سے نکلا ہو۔ اس درجے کو حکما کی اصطلاح میں تجرّد عن المادۃ کہتے ہیں اور اس کا پہلا مظہر روح ہے لیکن چونکہ روح میں پھر بھی اس قدر مادیت موجود ہے کہ وہ مادہ میں آسکتی ہے چنانچہ جسم انسانی میں روح سما سکتی ہے اسلئے وہ مجرد محض نہیں ہے لیکن سلسلۂ ترقی کی رفتار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درجہ بھی موجود ہے اور یہی مجردات ہیں جو تمام عالم پر متصرف ہیں اور اس عظیم الشان کل کو چلا رہے ہیں حکمائے اسلام نے ان دونوں مراتب کا نام خلق اور امر رکھا ہے اور قرآن مجید کی اس آیت اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ کے یہی معنی قرار دیے ہیں۔ اس اصطلاح کے موافق مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں

عالمِ خلق است با سوے جہات ۔۔۔ بے جہت داں عالمِ امر و صفات

بے جہت داں عقل علام البیان ۔۔۔ عقل تر از عقل و جاں تر ہم زجاں

[1] کثیف سے یہاں معمولی مستعمل معنی مراد نہیں بلکہ وہ چیز مراد ہے جس میں مادیت زیادہ نمایاں ہو مثلاً پھول کثیف ہے اور بو لطیف ۱۲

قرآن مجید کی اس آیت میں قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ جو روح کو امر کہا ہے اس کے یہی معنی ہیں۔ اس تمام سلسلہ پر غور کرنے سے آخری نتیجہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ روحانیات جو عالم خلق پر متصرف اور اس کی علت ہیں مادہ اور زمان و مکان سے مجرد ہیں تو ان روحانیات کا خالق اور بھی مجرد اور منزہ محض ہوگا۔

بے جہت دان عالم امر اے صنم — عالم امر بے جہت ہے یعنی خصوصیات مکان سے منزا ہے

بے جہت تر باشد آمر لا جرم — تو جو اس عالم امر کا خالق ہے وہ تو اور بے جہت ہوگا

تقریر مذکورہ بالا سے معلوم ہوا ہوگا کہ روح کا مسئلہ عقائد مذہبی کی جان ہے۔ مجردات، ملائکہ، علۃ العلل سب اسی مسئلہ کی فرعیں ہیں اور کم سے کم یہ کہ وہ خدا کے اجمالی تصور کا ایک ذریعہ ہے۔ اسی بنا پر حضرات صوفیہ سب سے زیادہ اسی مسئلہ پر توجہ کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ۔

معاد

عقاید کا یہ اہم ترین مسئلہ ہے اور حقیقت ہے کہ اگر یہ اعتقاد دل سے اُٹھ جائے کہ معاصی اور افعالِ بد پر کبھی کسی قسم کا مواخذہ ضرور ہوگا تو تمام دنیا میں اخلاق کا جو پایہ ہے دفعتہً اپنے درجے سے گر جائے گا۔

لیکن ایسا اہم مسئلہ علم کلام کی تمام موجودہ کتابوں میں جس طرح ثابت کیا جاتا ہے اس سے یقین کا پیدا ہونا ایک طرف، فطری وجدان میں بھی ضُعف آجاتا ہے تمام متکلمین کا دعویٰ ہے کہ روح کوئی مستقل چیز نہیں جسم کی ترکیب سے جو خاص مزاج پیدا ہوتا ہے اُسی کا نام روح ہے۔ اسلئے جب وہ مزاج فنا ہو گیا تو روح بھی فنا ہو گئی۔ (مادّیین کا بھی یہی مذہب ہے) لیکن قیامت میں خدا اسی جسم کو دوبارہ زندہ کریگا اور اسی کے ساتھ روح بھی پیدا ہو گی، یہ تصریح شریعت میں کہیں منصوص نہیں، لیکن متکلمین نے اس پر اس قدر زور دیا کہ اسکے لئے اعادۂ معدوم کو بھی جائز ثابت کیا یعنی یہ کہ ایک شے جو معدوم ہو گئی بعینہٖ تمام اُنھی خصوصیات کے ساتھ پھر پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے متعلق امام رازی اور اُن کے مقلدین کی سینہ زوریاں تفریح طبع کے قابل ہیں لیکن اس کتاب میں اس کا موقع نہیں متکلمین کے برخلاف مولانا نے اس مسئلہ کی اس طرح تشریح کی کہ روح جسم سے جداگانہ ایک جوہر نورانی ہے اور جسم کے فنا ہونے سے اس پر صرف اس قدر اثر پڑتا ہے جتنا ایک کاریگر پر ایک خاص آلہ کے جاتے رہنے سے" چنانچہ یہ بحث بہ تفصیل گزر چکی، اور جب یہ ثابت ہے کہ روح فنا نہیں ہوتی تو معاد کے ثابت کرنے کے لئے نہ اعادہ معدوم کے دعوے کی ضرورت ہے نہ احیا موتی کی۔

اصل یہ ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تو معاد کی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا گفتگو جو کچھ ہے یہ ہے کہ بظاہر یہ نہایت بعید معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب مر کر سڑ گل

جائے تو پھر اس کو دوبارہ زندگی حاصل ہو. مولانا نے اس استبعاد کو نہایت عمدہ تمثیلوں اور تشبیہوں سے رفع کیا ہے عمر خیام نے ایک رباعی میں لطیفہ کے طور پر معاد سے انکار کیا تھا اور کہا تھا کہ انسان کوئی گھانس نہیں ہے کہ ایک دفعہ کاٹ ڈالی جائے تو پھر اُگ آئے. مولانا اس کا جواب اُسی انداز بیان میں دیتے ہیں.

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست
چرا بہ دانۂ انسانت ایں گماں باشد

یہ استدلال اگرچہ بظاہر ایک لطیفہ ہے لیکن در اصل وہ علمی استدلال ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے. مولانا نے معاد کے استبعاد کو اس طریقے سے رفع کیا کہ انسان پہلے جماد تھا جماد سے نبات ہوا. نبات سے حیوان ہوا حیوان سے انسان ہوا.

آمدہ اول بہ اقلیم جماد
از جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد نا در داز نبرد

وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد
نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد

جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں
خاصہ در وقت بہار و ضیمراں

ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنوں عاقل و دانا و رفت

عقلہائے اولینش یاد نیست
ہم ازیں عقلش تحوّل کردنی ست

تارہد زیں عقل پر حرص و طلب
صد ہزاراں عقل بیند بوالعجب

گرچہ خفتہ گشت و ناسی شد ز پیش
کے گذارندش دراں نسیانِ خویش

باز ازاں خوابش بہ بیداری کشند   کہ کند بر حالت خود ریشخند

انسان کی خلقت کے یہ انقلابات مذہبیًا اور حکمۃً دونوں طرح سے ثابت ہیں قرآن مجید میں ہے

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن	اور بیشک ہمنے انسان کو خلاصہ خاک سے پیدا کیا پھر ہمنے
طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ	اُسکو ایک معین مقام میں نطفہ بنایا،
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ	پھر ہمنے نطفے کو خون کی پھٹکی بنایا پھر اُسکو گوشت کا لوتھڑا
مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا	بنایا، پھر ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا
الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ [1]	پھر ہمنے اُسکو ایک دوسری مخلوق بنایا (یعنی حیوان کے بالاتر)

فلسفۂ حال کے موافق بھی یہ ترتیب صحیح ہے۔ ڈاروِن کی تھیوری کے موافق انسان پر جمادی، نباتی حیوانی سب حالتیں گزری ہیں۔ صرف یہ فرق ہے کہ ڈاروِن روح انسانی کا قائل نہیں، اس بناپر وہ انسان کو الگ مخلوق نہیں سمجھتا بلکہ حیوانات ہی کی ایک نوع خیال کرتا ہے جس طرح گھوڑا، ہاتھی، شیر، بندر وغیرہ۔

بہر حال جب یہ ثابت ہوا کہ انسان پہلے جماد تھا جمادیت کے فنا ہونے کے بعد نبات ہوا، نباتیت کے فنا ہونے کے بعد حیوان۔ تو اس میں کوئی استبعاد نہیں معلوم ہوتا کہ یہ حالت بھی فنا ہو کر کوئی اور عمدہ حالت پیدا ہو اور اسی کا نام دوسری زندگی یا معاد یا قیامت ہے۔ کسی چیز کے فنا ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ سرے سے معدوم ہو جائے

[1] ان آیتوں کو عبدالعلی بحرالعلوم نے مولانا کے اشعار مذکورۂ بالا کی شرح میں لکھا ہے اور انسے مولانا کے دعوی کی صحت پر استدلال کیا ہے"

بلکہ ایک ادنیٰ حالت سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنے کے لئے ضرور ہے کہ موجودہ صورت فنا ہو جائے۔ مولانا نے نہایت تفصیل او بسط سے اس مسئلہ کو بیان کیا ہے کہ ترقی کے عجیب و غریب مدارج کے لئے فنا اور نیستی ضرور ہے پہلے اس کو نہایت عام فہم مثالوں میں بیان کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں

لوح را اول بشوید بے وقوف	نادان پہلے تختی کو دھوتا ہے تب
انگہے بروے نویسد او حروف	اُس پر حرف لکھتا ہے تختی کے دھونے
وقت شستن لوح را باید شناخت	کے وقت یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اُس کو
کہ مر آں دفترے خواہند ساخت	ایک دفتر بنائیں گے جب مکان کی
چوں اساس خانۂ نو افگنند	بنیاد ڈالتے ہیں تو پہلی بنیاد کو کھود کر
اولیں بنیاد را برمے کنند	گرا دیتے ہیں پہلے زمین سے مٹی نکالتے
گل برآرند اول از قعر زمین	ہیں تب صاف پانی نکلتا ہے لکھنے
تا بہ آخر بر کشی ماء معین	کیلئے سادہ کاغذ تلاش کیا جاتا ہے
کاغذے جوید کہ آں بنوشتہ نیست	بیج اُس زمین میں ڈالا جاتا ہے جو
تخم کارد موضعے کہ کشتہ نیست	بن بوئی ہوتی ہے ہستی نیستی ہی میں
ہستی اندر نیستی بتواں نمود	دکھلائی جا سکتی ہے۔ دولتمند لوگ
مال داراں بر فقیر آرند جود	فقیروں پر سخاوت کا استعمال کرتے ہیں

ان عام فہم مثالوں کے بعد مولانا نے فطرت کے سلسلہ سے استدلال کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

تو ازاں روزی کہ در ہست آمدی	تم جس دن سے کہ وجود میں آئے
آتشی، یا خاک، یا بادی بدی	پہلے آگ، یا خاک، یا ہوا تھے
گر بداں حالت ترا بودی بقا	اگر تمہاری وہی حالت قائم رہتی
کے رسیدی مر ترا ایں ارتقا	تو یہ ترقی کیونکر نصیب ہو سکتی
از مبدل ہستیِ اول نماند	بدلنے والے نے پہلی ہستی بدل دی
ہستیِ دیگر بجائے او نشاند	اور اُسکی جگہ دوسری ہستی قائم کر دی
ہمچنیں تا صد ہزاراں ہستہا	اسیطرح ہزاروں ہستیاں بدلتی چلی جائینگی
بعد یکدیگر، دوم بہ زابتدا	یکے بعد دیگرے، اور پچھلی پہلی سے بہتر ہوگی
ایں بقاہا از فناہا یافتی	یہ بقا تم نے فنا کے بعد حاصل کی ہے
از فنا پس رو چرا بر تافتی	پھر فنا سے کیوں جی چراتے ہو ؟
زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا	اُن فناؤں سے تمکو کیا نقصان پہونچا
بر بقا چسپیدۂ اے بے نوا	جو اَب بقا سے چمٹے جاتے ہو
چوں دوم از اولیت بہتر ست	جب دوسری ہستی پہلی ہستی سے بہتر ہے
پس فنا جوی و مبدل را پرست	تو فنا کو ڈھونڈو، اور انقلاب کنندہ کو پوجو

صد ہزاراں حشر دیدی ای عنود	تم سیکڑوں قسم کے حشر دیکھ چکے
تاکنوں ہر لحظہ از بدو وجود	ابتدائے وجود سے اس وقت تک
از جمادی بیخبر سوئے نما	پہلے تم جماد تھے، پھر تم میں قوت نمو
وز نما سوئے حیات و ابتلا	پیدا ہوئی، پھر تم میں جان آئی
باز سوی عقل و تمیزات خوش	پھر عقل و تمیز، پھر حواس
باز سوی خارج ایں پنج و شش	خمسہ کے علاوہ اور حواس حاصل ہوئے
در فناہا ایں بقاہا دیدہٗ	جب فناؤں میں تم نے یہ بقائیں دیکھیں
بر بقائے جسم چوں چفسیدہٗ	تو جسم کے بقا پر کیوں جان دیتے ہو
تازہ می گیر و کہن را می سپار	نیا لو اور پرانا چھوڑ دو، کیونکہ
کہ ہر امسالت فزوں ست از سہ پار	تمہارا ہر سال پارسال سے اچھا ہے

مولانا کا یہ استدلال بالکل جدید سائنس کے مطابق ہے، جدید تحقیقات سے ثابت ہوگیا ہے کہ کوئی چیز پیدا ہوکر فنا نہیں ہوسکتی، بلکہ کوئی دوسری صورت بدل لیتی ہے۔ انسان دو چیزوں کا نام ہے جسم اور روح، روح کو سائنس والے گو مصطلح معنوں میں تسلیم نہیں کرتے لیکن کم از کم انکو ضرور ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک قوت ہے سائنس والوں کے نزدیک دنیا میں دو چیزیں پائی جاتی ہیں، مادہ مثلاً خاک، پانی وغیرہ اور قوت مثلاً حرارت حرکت وغیرہ، انسان انہی دونوں چیزوں کا مجموعہ ہے، جسم مادہ ہے اور روح قوت ہے، اور چونکہ سائنس نے ثابت کردیا ہے کہ مادہ اور قوت کبھی فنا نہیں ہوسکتی

اسلئے ضرور ہے کہ انسان جب فنا ہو تو اسکا مادہ اور قوت کوئی دوسری صورت اختیار کرلے اسی کو ہم انسان کی دوسری زندگی یا معاد یا قیامت کہتے ہیں اسلئے ملحد سے ملحد بھی مطلق معاد کے وجود سے انکار نہیں کرسکتا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ

(ہم نے آسمان اور زمین اور اُن چیزونکو جو انکے درمیان میں ہیں بیکار نہیں پیدا کیا)

ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ عالم کے پیدا کرنے سے کوئی آئندہ غرض نہیں بلکہ عالم اپنی غرض خود آپ ہے۔ مولانا نے اس خیال کو نہایت خوبی سے باطل کیا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اس قدر مسلم ہے کہ سلسلۂ کائنات میں ایک خاص ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔

گر نمے بینی تو تقدیر و قدر — در عناصر گردش و جوشش نگر
آفتاب و ماہ دو گاو خراس — گرد مے گردند و مے دارند پاس
اختراں ہم خانہ خانہ مے روند — مرکب ہر سعد و نحسے مے شوند
ابر را ہم تازیانہ آتشیں — مے زند کہ ہاں چنیں رو نے چنیں
بر فلاں وادی بیار ایں سو مبار — گوشمالش مے دہد کہ گوش دار

اس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ عالم میں ایک خاص سلسلہ اور نظام ہے قطعاً لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی صانع ہو اور صانع بھی ایسا جو مدبر اور منتظم ہو۔ اور جب یہ

ثابت ہوا کہ عالم ایک صانع مدبّر کا فعل ہے تو یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی غرض آپ ہو۔ کیونکہ کوئی کام اپنی غرض آپ نہیں ہوتا۔

ہیچ نقاشے نگارد۔ زین نقش	کیا کوئی نقاش کوئی عمدہ نقش و نگار بغیر کسی
بے امید نفع بہر عین نقش	فائدے کے صرف اسلئے کھینچے گا کہ وہ عمدہ نقش
بلکہ بہر میہمانان و کہاں	و نگار ہے۔ بلکہ وہ نقش و نگار اس غرض سے
کہ بہ فرجہ وارہند از اندہاں	بنایا ہوگا کہ مہمان وغیرہ لطف اٹھائیں اور
ہیچ کوزہ گر کند کوزہ شتاب	غم سے چھوٹیں۔ کیا کوئی کوزہ گر کوزے کو
بہر عین کوزہ نے از بہر آب	صرف کوزے کیلئے بنائیگا نہیں پانی کیلئے
ہیچ کاسہ گر کند کاسہ تمام	بنائیگا۔ کیا کوئی شخص اس غرض سے پیالہ
بہر عین کاسہ نے بہر طعام	بنائیگا کہ وہ پیالہ ہے نہیں بلکہ کھانے کیلئے
ہیچ خطاطے نویسد خط بہ فن	بنائیگا۔ کیا کوئی لکھنے والا کوئی تحریر محض
بہر عین خط نہ بہر خواندن	تحریر کی غرض سے لکھیگا نہیں بلکہ پڑھنے
ہیچ عقدے بہر عین خود نبود	کیلئے لکھیگا۔ دنیا میں کوئی معاملہ اپنے لیئے
بلکہ از بہر مقام ربح و سود	آپ نہیں کیا جاتا بلکہ اس غرض سے کیا جاتا
ہیچ نبود منکرے گر بنگری	ہے کہ اس سے کوئی فائدہ ہو۔ کوئی شخص کسی
منکرے اش بہر عین منکری	پر صرف اعتراض کی غرض سے اعتراض نہیں کرتا

بل برائے قہر خصم اندر حسد	بلکہ یا تو یہ غرض ہوتی ہے کہ حریف مغلوب
یا فزونی جستن و اظہار خود	ہو جائے یا اپنا فخر و نمود مقصود ہوتا ہے
پس نقوش آسمان و ہم زمیں	تو یہ حکمت کے خلاف ہے، آسمان و زمین
نیست حکمت کہ بود بہر ہمیں	کے نقوش آپ اپنے لئے ہوں۔

اس دعوے پر ایک عجیب لطیف استدلال مولانا نے فطرت انسانی کی بنا پر کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ انسان جب کسی انسان کو کچھ کام کرتے دیکھتا ہے تو پوچھتا ہے کہ یہ کام تم نے کیوں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری فطرت اس کی مقتضی ہے کہ ہم کسی کام کو بغیر غرض اور فائدے کے تصور نہیں کر سکتے۔ ورنہ اگر کوئی کام اپنی غرض آپ ہو سکتا تو یہ سوال کیوں پیدا ہوتا۔

زاں ہمے پرسی چرا ایں می کنی	تم جو یہ پوچھا کرتے ہو کہ یہ کام کیوں کیا تو اسی
کہ صور زیت ست و معنے روشنی	لئے پوچھتے ہو کہ ایک چیز کی ظاہری صورت
ورنہ ایں گفتن چرا از بہر چیست	روغن ہے، اور اس کی غرض گویا روشنی ہے، ورنہ
چونکہ صورت بہر عین صورتی ست	"کیوں" کہنا فضول تھا، اگر صورت صرف صورت
ایں چرا گفتن سوال از فائدہ است	کی غرض ہوتی، "کیوں" کہنا غرض کا دریافت کرنا
جز برائے ایں چرا گفتن بدست	ہے۔ ورنہ بیکار اور لغو ہے، اگر کوئی چیز
از چہ رو فائدہ جوئی اے امیں	اپنا فائدہ آپ ہو سکتی ہے۔

چوں بود فائدہ ایں خود ہیں　　　　تو پھر کسی چیز کا فائدہ کیوں پوچھتے ہو

مولانا نے اس موقع پر ایک اور دقیق نکتہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ صرف یہی نہیں کہ سلسلہ کائنات میں ہر چیز کسی نہ کسی غرض اور فائدے کے لئے پیدا کی گئی ہے بلکہ ان اغراض اور فوائد میں باہم ایک بڑا وسیع سلسلہ ہے، مثلاً ایک چیز کسی دوسری چیز کے لئے مخلوق کی گئی ہے وہ کسی اور چیز کے لئے وھلم جرّا لیکن انسان کو ان درمیانی اغراض اور فوائد تک قناعت نہ کرنی چاہیئے بلکہ یہ پتا لگانا چاہیئے کہ یہ سلسلہ کہاں تک جا کر ختم ہوتا ہے، اور یہی تحقیقات سعادت اُخروی کی باعث ہے۔

نقشِ ظاہر بہر نقشِ غائب ست　　　　واں برائے غائب دیگر بہ بست
تا سیم ۔ چارم ۔ دہم برمے شمر　　　　ایں فوائد را بہ مقدارِ نظر
ہمچو بازیہائے شطرنج اے پسر　　　　فائدہ ہر لعب در ثانی نگر
ایں نہادہ بہر آں لعبِ نہاں　　　　واں برائے آں و آں بہر فلاں
ہمچنیں مے بیں جہات اندر جہات　　　　از پئے ہم تا رسی در بُرد و مات
اول از بہر دوم باشد چناں　　　　کہ شدن بر پایہائے نردباں
آں دوم بہر سیوم مے داں تمام　　　　تا رسی تو پایہ پایہ تا بہ بام
شہوتِ خوردن ز بہر آں منی　　　　واں منی از بہر نسل و روشنی
ہمچنیں ہر کس بہ اندازہ نظر　　　　غیب مستقبل بہ بیند خیر و شر

چوں نظر بس کرد تا بد و وجود | آخر و آغاز ہستی رو نمود

چوں نظر در پیش افگند او بدید | آنچہ خواہد بود تا محشر پدید

ہر کسے ز اندازۂ روشن دلی | غیب را بیند بہ قدرِ صیقلی

ہر کہ صیقل بیش کرد او بیش دید | بیشتر آمد برو صورت پدید

بعض لوگ یہ اعتراض پیش کرتے ہیں کہ ہم بداہتہً بعض چیزوں کو بے فائدہ پاتے ہیں مولانا نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کسی چیز کا مفید یا غیر مفید ہونا ایک اضافی امر ہے۔ ایک چیز ایک شخص کے لئے مفید ہے، دوسرے کے لئے بیکار ہے اس بنا پر اگر ہم کو ایک چیز کا فائدہ نظر نہیں آتا تو یہ ضرور نہیں کہ وہ درحقیقت بے فائدہ ہے

در جہاں از یک جہت بے فائدہ ست | از جہت ہائے دگر پر فائدہ است

فائدہ تو گر مرا فائدہ نیست | مر ترا تو چوں فائدہ است از وے مایست

فائدہ تو گر مرا نبود مفید | چوں ترا شد فائدہ گیرا اے مرید

ور ہم زاں فائدہ حُر ابن حُر | مر ترا چوں فائدہ است از وے مپر

چیست در عالم بگو یک نعمتے | کہ نہ محروم اند از وے امتے

گاو و خر را فائدہ چہ در شکر | ہست ہر جاں را یکے قوتے دگر



جبر و قدر

عقائد کے مسائل اکثر ایسے ہیں کہ ان میں جو کچھ دقت اور اشکال ہے وہ مذہبی اصول کے لحاظ سے ہے ورنہ اگر مذہب کا لحاظ نہ رکھا جائے تو آسانی سے اس کا فیصلہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر اس کا ثبوتی پہلو مشکل ہو گا تو سلبی میں کچھ دقت نہ ہو گی مثلاً روح۔ معاد۔ جزا و سزا لیکن جبر و قدر کا مسئلہ ایسا پر پیچ ہے کہ مذہبی حیثیت الگ بھی کر لی جائے تب بھی یہ عقدہ حل نہیں ہوتا۔ ایک ملحد اس مسئلہ کا بالکل آزادانہ طریقے سے فیصلہ کرنا چاہے تب بھی نہیں کر سکتا۔ نفی اور اثبات سے الگ کوئی پہلو نہیں ہے اور دونوں صورتوں میں ایسے اشکالات پیدا ہوتے ہیں جو رفع نہیں ہو سکتے۔

مثلاً اگر تم یہ پہلو اختیار کرو کہ انسان بالکل مجبور ہے تو انسان کے افعال کا اچھا اور برا ہونا بالکل بے معنی ہو گا کیونکہ جو افعال کسی سے محض مجبوراً صادر ہوتے ہیں ان کو نہ ممدوح کہا جا سکتا ہے نہ مذموم۔ دوسرا پہلو اختیار کرو تو وہ بھی خلاف واقع معلوم ہوتا ہے۔ غور سے دیکھو کہ انسان کسی کام کو کیوں کرتا ہے؟ اور کیوں ایک کام سے باز رہتا ہے؟ انسان میں خدا نے خواہش کا مادہ پیدا کیا ہے جس کو ہم ارادے سے تعبیر کرتے ہیں یہ خواہش خاص خاص اسباب اور مواقع کے پیش آنے سے خود بخود حرکت میں آتی ہے۔ انسان میں ایک اور قوت ہے جس کو ہم قوت

اجتناب سے تعبیر کرتے ہیں یعنی ایک کام سے باز رہنا جب کوئی بُرا کام ہم کرنا چاہتے ہیں تو ان دونوں قوتوں میں معارضہ ہوتا ہے۔ اگر قوت ارادی فطرۃً قوت اجتنابی سے قوی تر ہے تو انسان اس فعل کا مرتکب ہوتا ہے ورنہ باز رہتا ہے۔ اب غور کرو کہ اس حالت میں انسان کی اختیاری کیا چیز ہے۔ قوت ارادی، اور قوت اجتنابی دونوں فطری قوتیں ہیں جن کے پیدا ہونے میں انسان کو کچھ دخل نہیں۔ ان قوتوں کے زور کا نسبتۃً کم اور زیادہ ہونا یہ بھی فطری ہے، موقع کا پیش آنا جس کی وجہ سے قوتِ ارادی کو تحریک ہوئی وہ بھی اختیاری نہیں۔ اب ان غیر اختیاری چیزوں کا جو نتیجہ ہوگا اسکو بھی غیر اختیاری ہونا چاہیئے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کے سامنے کسی نے شراب پیش کی۔ شراب کو دیکھکر قوت ارادی کا ظہور ہوا ساتھ ہی قوتِ اجتنابی بھی برسرکار آئی لیکن چونکہ یہ قوت فطرۃً اس شخص میں کمزور تھی، قوت ارادی کا مقابلہ نہ کرسکی نتیجہ یہ ہوا کہ اُس شخص نے شراب پی لی، یہ فعل بالکل فطرت کا نتیجہ لازمی تھا اس لیئے انسان اس کے کرنے پر مجبور تھا

اشاعرہ نے اپنی دانست میں ایک تیسری صورت اختیار کی یعنی یہ کہ افعال انسانی خدا کی قدرت سے سرزد ہوتے ہیں لیکن چونکہ انسان کے ذریعے سے وجود میں آتے ہیں اسلیئے انسان کو اُن سے کسب کا تعلق ہے لیکن کسب محض ایک مہمل لفظ ہے جس کی کچھ تعبیر نہیں کیجا سکتی۔ اِسی بنا پر اکثر کتب کلام میں لکھا ہے

کہ اس لفظ کی حقیقت نہیں بیان کیجا سکتی۔ مسلم الثبوت میں ہے کہ کسب اور جبر توام بھائی ہیں۔

مولانا روم نے اس مسئلہ پر مختلف حیثیتوں سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے مولانا نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ گو جبریہ وقدریہ دونوں غلطی پر ہیں لیکن ان دونوں کو نسبتہً دیکھا جائے تو قدریہ کو جبریہ پر ترجیح ہے۔ کیونکہ اختیار مطلق بداہت کے خلاف نہیں اور جبر مطلق بداہت کے خلاف ہے۔ اس قدر ہر شخص کو بداہۃً نظر آتا ہے کہ وہ صاحب اختیار ہے باقی یہ امر کہ یہ اختیار خدا نے دیا ایک نظری مسئلہ ہے یعنی استدلال کا محتاج ہے بدیہی نہیں۔

منکرِ حس نیست آں مردِ قدر ۔۔۔ فعلِ حق حسّے نباشد اے پسر

منکرِ فعلِ خداوندِ جلیل ۔۔۔ ہست در انکارِ مدلولِ دلیل

دونوں کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص دھواں اٹھتا دیکھکر کہتا ہے کہ دھواں موجود ہے لیکن آگ نہیں، دوسرا کہتا ہے کہ سرے سے دھواں ہی نہیں۔ ایک شخص کہتا ہے کہ دنیا موجود ہے لیکن آپ سے آپ پیدا ہوگئی ہے کوئی اس کا خالق نہیں، دوسرا کہتا ہے کہ دنیا ہی سرے سے نہیں۔ تم خود فیصلہ کرسکتے ہو کہ دونوں میں زیادہ احمق کون ہے۔

آں بگوید دود ہست و نارنے ۔۔۔ نورِ شمعی نہ ز شمع روشنے

ویں ہمے بیند معین نار را | نیست مے بیند پئے انکار را
دامنش سوزد بگوید نار نیست | جامہ اش دردو بگوید بار نیست
پس تسفسط آمد ایں دعوائے جبر | لاجرم بدتر بود زیں روز گبر
گبر گوید ہست عالم نیست رب | یا ربے گوید کہ نبود مستحب
ویں ہمیگوید جہاں خود نیست ہیچ | ہست سوفسطائی اندر پیچ پیچ
جملہ عالم مقرور اختیار | امر و نہی ایں بیارو آں بیار
واں ہمے گوید کہ امر و نہی لاست | اختیاری نیست ایں جملہ خطاست
حس حیواں را مقرست آں رفیق | لیک ادراک دلیل آمد دقیق
زانکہ محسوس ست مارا اختیار | خوب مے آید برو تکلیف کار

اس موقع پر یہ بات لحاظ کے قابل ہے کہ مولانا کے زمانے میں جو عقیدہ تمام اسلامی ممالک میں پھیلا ہوا تھا وہ جبریہ تھا۔ کیونکہ اشاعرہ کا عقیدہ درحقیقت جبر ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں سیکڑوں جگہ صاف صاف جبر کو ثابت کیا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہوئی تو مستقل ایک کتاب اس مضمون پر لکھی جس میں سیکڑوں عقلی اور نقلی دلیلوں سے جبر کو ثابت کیا ہے۔ یہ کتاب اس وقت ہمارے پیش نظر ہے۔

باوجود اس کے مولانا روم کا عام عقیدے سے الگ روش اختیار کرنا ان کے

کمال اجتہاد بلکہ قوت قدسیہ کی دلیل ہے۔

اس کے بعد مولانا نے اختیار کو متعدد قوی دلائل سے ثابت کیا ہے جنکو ہم آگے چلکر نقل کرینگے لیکن اس سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ منکرینِ اختیار جو نقلی دلائل پیش کرتے ہیں پہلے انکا جواب دیا جائے جبر کی بڑی دلیل یہ حدیث پیش کی جاتی ہے۔

ماشاء اللہ کان ومالم یشاء لم یکن — یعنی خدا جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا

مولانا نے اس کا جواب یہ دیا۔

قول بندہ ایش شاء اللہ کاں — بہر آں نبود کہ تنبیل شو د آں
بہر تحریض ست بر اخلاص وجد — کاندراں خدمت فزوں شو مستعد
گر بگویند آنچہ می خواہی تو راد — کار کار تست بر حسب مراد
آنگہ از تنبل شوی جائز شود — کانچہ خواہی وانچہ جوئی آں شود
چوں بگویند ایش شاء اللہ کاں — حکم حکم اوست مطلق جاوداں
پس چرا صد مرہ اندر درد او — بر نگردی بندہ گانہ گرد او
گر بگویند آنچہ مے خواہد وزیر — خواست آں اوست اندر دار و گیر
گرد او گرداں شوی صد مرہ زود — تا بریزد بر سرت احسان وجود
یا گریزی از وزیر و قصر او — ایں نباشد جستجو و نصراو

مرامراں فلاں خواجہ ست ہیں — چیست یعنی با خزاو کمتر نشیں

چونکہ حاکم اوست اور اگیر و بس — غیر اور انیست حکم دسترس

ان اشعار کا حاصل یہ ہے کہ یہ حدیث جد و جہد کی ترغیب کے لئے ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص ملازم شاہی سے کہے کہ جو کچھ وزیر چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اسکے یہ معنی ہونگے کہ وزیر کے خوش رکھنے کے لئے جہانتک ہو سکے ہر طرح کی کوشش کرنی چاہیئے کیونکہ کامیابی اور حصول مقصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو گے اور جس طرح چاہو گے حاصل ہو جائیگا بلکہ اس کا سرشتہ دوسرے کے ہاتھ میں ہے اس لئے بغیر سعی اور کوشش کے کام نہیں چل سکتا۔

اسی طرح جب یہ کہا گیا کہ خدا جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے تو اس کے یہ معنی کہ نجات اور حصول مقاصد تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے کہ جب چاہو حاصل کر لوگے۔ بلکہ اسکے لئے نہایت جد و جہد کی ضرورت ہے۔ اس جواب کی مزید توضیح آئندہ استدلال کے جواب سے ہوگی۔ منکرین اختیار کا ایک بڑا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جف القلم بما ھو کائن یعنی جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہی دن لوح تقدیر میں لکھا جا چکا مولانا فرماتے ہیں کہ یہ بالکل سچ ہے لیکن اس کے وہ معنی نہیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ طے ہو چکا کہ ہر کام کا خاص نتیجہ ہے یہ طے ہو چکا کہ ہر چیز کا سبب ہے۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی و بدی یکساں نہیں ہیں۔ یہ طے ہو چکا کہ نیکی کا نتیجہ نیک ہوگا

اور بدی کا بد۔

ہمچنیں تاویل قد جف القلم ہر تحریص ست بر شغل اہم

پس قلم بنوشت کہ ہر کار را لائق آں ہست تاثیر و جزا

کجروی جف القلم کج آیدت راستی آری سعادت زایدت

چوں بہ دزدی ست شد جف القلم خورد بادہ مست شد جف القلم

ظلم آری مدبری جف القلم عدل آری برخوری جف القلم

بلکہ آں معنی بود جف القلم نیست یکساں نزد او عدل و ستم

فرق بنہادم میان خیر و شر فرق بنہادم ز بد واز بد بتر

پادشاہے کہ بہ پیش تخت او فرق نبود از امین و ظلم خو

فرق نکند ہر دو یک باشد برش شاہ نبود خاک تیرہ بر سرش

ذرۂ گر جہد تو افزوں شود در ترازوے خدا موزوں شود

معنئے جف القلم کے ایں بود کہ جفا ہا با وفا یکساں شود

بل جفا را ہم جفا جف القلم واں وفا را ہم وفا جف القلم

یہ تو مخالفین کے دلائل کا جواب تھا۔ مولانا نے اختیار کے ثبوت کے لئے جو دلائل قائم کئے ہیں انکی تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا۔ ہر شخص کے دل میں اختیار کا یقین ہے، اور گو سخن پروری کے موقع پر کوئی

شخص اس سے انکار کرے لیکن اس کے تمام افعال اور اقوال سے خود ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اختیار کا معترف ہے۔ اگر کسی شخص کے سر پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر مطلق غصہ نہیں آتا لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو سخت غصہ آئیگا یہ کیوں ؟ صرف اسلئے کہ وہ جانتا ہے کہ چھت کو کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں اور آدمی جس نے پتھر کھینچ مارا تھا وہ فاعل مختار ہے۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند — بر تو افتد سخت مجروحت کند

ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف؟ — ہیچ اندر کین او باشی تو وقف

کہ چرا بر من زد و دستم شکست — یا چرا بر من فتاد و کرد پست

وانکہ قصد عورت تو مے کند — صد ہزاراں خشم از تو سر زند

در بیاید سیل درخت تو برد — ہیچ با سیل آوری کینے خرد

گر بیاید باد و دستارت ربود — کے ترا با باد دل خشمے نمود

خشم در تو شد بیان اختیار — تا نہ گوئی جبریانہ اعتذار

ایک نہایت لطیف استدلال مولانا نے یہ کیا ہے کہ جانور تک جبر و قدر کے مسئلہ سے واقف ہیں۔ کوئی شخص اگر ایک کتے کو دور سے پتھر کھینچ مارے تو گو چوٹ پتھر کے ذریعہ سے لگے گی لیکن کتا پتھر سے متعرض نہ ہوگا بلکہ اس شخص پر حملہ کرے گا اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ کتا بھی سمجھتا ہے کہ پتھر مجبور تھا اس لئے وہ قابل

الزام نہیں جس شخص نے باختیار اذیت دی وہ مواخذے کے قابل ہے۔

ہمچنیں گر بر سگے سنگے زنی | بر تو آرد حملہ گردی منثنی
گر شتربان اشترے را مے زند | آں شتر قصدِ زنندہ مے کند
خشم اشتر نیست باآں چوبِ او | پس زمختاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار | ایں مگو اے عقلِ انساں شرم دار
روشنست ایں لیک از طمعِ سحور | آں خورندہ چشم بر بندد ز نور
چونکہ کلی میل آں ناں خوردنیست | رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

۲۔ انسان کے تمام افعال و اقوال سے اختیار کا ثبوت ہوتا ہے، ہم جو کسی کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں، کسی کام سے روکتے ہیں، کسی پر غصہ ظاہر کرتے ہیں، کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں، کسی فعل پر نادم ہوتے ہیں۔ یہ تمام امور اس بات کی دلیل ہیں کہ ہم مخاطب کو اور اپنے آپ کو فاعل مختار خیال کرتے ہیں۔

اینکہ فردا آں کنم یا ایں کنم | ایں دلیلِ اختیارست اے صنم
واں پشیمانی کہ خوردی ازبدی | زاختیارِ خویش گشتی مہتدی
جملہ قرآں امر و نہی ست و وعید | امر کردن سنگِ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا ہیچ عاقل ایں کند | باکلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را گر نباشد اختیار | خشم چوں مے آیدت بر جرم دار

چوں ہمے خائی تو دنداں بر عدو — چوں ہمے بینی گناہ و جرم او

ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف — ہیچ اندر کیں او باشی تو وقف

۳۳۔ جبر کے ثبوت میں سب سے قوی استدلال جو پیش کیا جاتا ہے اور کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا اگر ہمارے افعال کا فاعل نہیں تو مجبور ہے، اور اگر قادر ہے تو ایک فعل کے دو فاعل نہیں ہو سکتے۔ مولانا نے اس شبہ کا ایسا جواب دیا جو جواب بھی ہے اور بجائے خود ثبوت اختیار پر مستقل استدلال بھی ہے۔ وہ یہ کہ جو چیز جس چیز کے ذاتیات میں ہے وہ اس سے کسی حالت میں منفک نہیں ہو سکتی۔ صنّاع جب کسی آلہ سے کام لیتا ہے تو صنّاع کی قوت فاعلہ آلہ کو با اختیار نہیں بنا سکتی جس کی وجہ یہ ہے کہ جمادیت جماد کی ذاتیات میں ہے اس لئے کسی فاعل مختار کا عمل اس کی جمادیت کو سلب نہیں کر سکتا۔

اسی طرح قوت اختیاری بھی انسان کی ذاتیات میں سے ہے، اس بنا پر وہ کسی حالت میں سلب نہیں ہو سکتی۔ ہم سے جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو گو خدا ہمارے فعل پر قادر ہے لیکن جس طرح صنّاع کا اثر آلہ سے جمادیت کو مسلوب نہیں کر سکا اسی طرح خدا کی قدرت اور اختیار بھی ہماری قوت اختیار کو جو ہمارے ذاتیات میں سے ہے سلب نہیں کر سکتا۔

قدرت تو بر جمادات از نبرد — کے جمادی را از انہا نفی کرد

قدرتش بر اختیارات آنچناں　　　　نفی نکند اختیارے را ازاں

چونکہ گفتی کفر من خواہ ویست　　　　خواہ خود را نیز ہم میداں کہ ہست

زانکہ بے خواہِ تو خود کفرِ تو نیست　　　　کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

اخیر دو شعروں میں نہایت لطیف پیرایے میں اشاعرہ اور جبریہ کے مذہب کو باطل کیا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ کفر اور اسلام سب خدا کی مرضی سے ہوتا ہے یعنی خدا ہی چاہتا ہے تو آدمی کافر ہوتا ہے اور خدا ہی چاہتا ہے تو مسلمان ہوتا ہے۔ مولانا فرماتے ہیں کہ ہاں یہ سچ ہے لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ خدا کی مرضی سے آدمی کافر ہوتا ہے تو تمہارا یہ کہنا خود انسان کے مختار ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ کوئی شخص ایسے کام کی وجہ سے کافر نہیں ہوسکتا جو بالکل اسکی قدرت اور اختیار میں نہ تھا بلکہ محض مجبوراً وجود میں آیا۔ کافر ہونا ہی اُس کی دلیل ہے کہ وہ کام اس نے قصداً اور عمداً بہ اختیار و ارادہ کیا۔

زانکہ بے خواہِ تو خود کفرِ تو نیست　　　　کفر بے خواہش تناقض گفتنی ست

تصوّف[۱]

عموماً یہ مسلّم ہے کہ مثنوی کا اصلی موضوع شریعت کے اسرار اور طریقت و حقیقت

۱؎ تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ میں اس کوچہ سے بالکل نابلد ہوں

کے مسائل کا بیان کرنا ہے۔ اس لئے پہلے ان الفاظ کے معنے سمجھنے چاہئیں۔ ان تینوں چیزوں کی حقیقت خود مولانا نے دفتر پنجم کے دیباچہ میں یہ لکھی ہے۔

"شریعت ہمچوں شمعے است کہ راہ مے نماید چوں در راہ آمدی ایں رفتن تو طریقت است وچوں بہ مقصود رسیدی آں حقیقت ست"

"حاصل آنکہ شریعت ہمچوں علم کیمیا آموختن ست از استاد یا از کتاب، وطریقت استعمال کردن داروہا ومس را در کیمیا مالیدن، وحقیقت زر شدن مس"

"یا مثال شریعت ہمچوں علم طب آموختن است وطریقت پرہیز کردن بموجب علم طب ودارو خوردن وحقیقت صحت یافتن"

یعنی مثلاً ایک شخص نے علم طب پڑھا یہ شریعت ہے' دوا استعمال کی یہ طریقت ہے مرض سے افاقہ ہوگیا یہ حقیقت ہے۔ حاصل یہ کہ شریعت علم ہے، طریقت عمل ہے حقیقت عمل کا اثر ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت چار چیزوں کا نام ہے، اقرار زبانی، اعتقاد قلبی، تزکیہ اخلاق، اعمال یعنی اوامر و نواہی۔

اعتقاد تین طریقہ سے پیدا ہوتا ہے۔ تقلید سے، استدلال سے۔ کشف وحال سے پہلی دونوں قسموں کو شریعت کہتے ہیں، یعنی ان طریقوں سے کسی کو اگر اعتقاد حاصل ہو تو کہا جائے گا کہ اسکو شرعی اعتقاد حاصل ہے تیسری قسم کا اعتقاد طریقت ہے یہ قسم بھی شریعت سے باہر نہیں لیکن امتیاز اً ایک خاص نام رکھ لیا گیا ہے کیونکہ

یہ اعتقاد سلوک وتصوف اور مجاہدہ وریاضت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

اسی طرح تزکیۂ اخلاق کے جو احکام شریعت میں مذکور ہیں انکا نام شریعت ہے لیکن محض احکام کے جاننے سے تزکیۂ اخلاق نہیں ہوتا علمائے ظاہر اخلاق کی حقیقت وماہیت سے بخوبی واقف ہوتے ہیں لیکن خود ان کے اخلاق پاک نہیں ہوتے۔ یہ مرتبہ مجاہدات فنائے نفس سے حاصل ہوتا ہے اور اسی کا نام طریقت ہے تعمیل فرائض اور اجتناب منہیات کا بھی یہی حال ہے[1]۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریعت اور طریقت دو متناقض چیزیں نہیں بلکہ دونوں میں جسم وجان، جسد وروح، ظاہر وباطن، پوست ومغز کی نسبت ہے۔

تصوف بھی دو جزوں سے مرکب ہے۔ علم۔ عمل۔ عقائد میں جن مسائل سے بحث کی جاتی ہے ان میں ذات وصفات باری کے متعلق جو مسائل ہیں تصوف میں بھی انہی مسائل سے بحث ہوتی ہے لیکن تصوف میں ان عقائد کی حقیقت اور طرح پر بیان کی جاتی ہے، چنانچہ اسکی تفصیل آگے آئیگی۔ یہی حصہ تصوّف کا علمی حصہ ہے، لیکن تصوّف کے اس حصہ میں جو چیز اصلی ما بہ الامتیاز ہے یہ ہے کہ اس میں علم اور ادراک کا طریقہ عام طریقے سے مختلف ہے۔ تمام حکما اور علما کے نزدیک ادراک کا ذریعہ حواس ظاہری اور باطنی یعنی حافظہ تخیل حس مشترک وغیرہ ہیں۔

[1] یہ تفصیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی کے مکتوب ششم سے ماخوذ ہے ۱۲

لیکن ارباب تصوف کے نزدیک ان وسائل کے سوا ادراک کا ایک اور بھی ذریعہ ہے حضرات صوفیہ کا دعوٰی ہے کہ مجاہدہ، ریاضت، مراقبہ اور تصفیہ قلب سے ایک اور حاسہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جو حواس ظاہری و باطنی سے معلوم نہیں ہوتیں۔ امام غزالی نے اس کی یہ تشبیہ دی ہے کہ مثلاً ایک حوض ہے جس میں نلوں اور جدولوں کے ذریعے سے باہر پانی آتا ہے، یہ گویا علوم ظاہری ہیں لیکن خود حوض کی تہ میں ایک سوت بھی ہے جس سے فوارے کی طرح پانی اچھلتا ہے اور حوض میں آتا ہے یہ علم باطن ہے یہی علم ہے جس کو علم لدنی اور کشف اور علم غیبی کہتے ہیں، اور یہی علم ہے جو انبیا اور اولیا کے ساتھ مخصوص ہے۔

انبیا اور اولیا میں فرق یہ ہے کہ انبیا میں یہ علم نہایت کامل، اور فطری ہوتا ہے یعنی مجاہدہ اور ریاضت کا محتاج نہیں ہوتا بخلاف اس کے اولیا کو مجاہدات اور ریاضات کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اہل ظاہر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تحقیقات علمیہ سے ثابت ہوچکا ہے کہ انسان کو جو علم ہوتا ہے صرف اس طرح ہوتا ہے کہ وہ اشیائے خارجی کو کسی خاصے سے محسوس کرتا ہے، پھر اس قسم کی بہت سی چیزوں کو محسوس کرکے ان میں قدر مشترک پیدا کرتا ہے جس کو کلی کہتے ہیں، پھر انہی جزئیات وکلیات کے باہمی نسبت اور مقابلے سے سیکڑوں ہزاروں نئی نئی باتیں پیدا کرتا ہے لیکن ان تمام معلومات کی اصلی بنیاد

حواس ہی ہوتے ہیں۔ اس کو الگ کر دیا جائے تو تمام سلسلہ بیکار ہو جاتا ہے اسلئے حضرات صوفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ حواس کے سوا کوئی اور ذریعہ ادراک بھی ہے تحقیقات علمی کے خلاف ہے۔ حضرات صوفیہ کا جواب یہ ہے کہ ع

ذوق ایں بادہ نہ دانی بخدا تانہ چشی

حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جس طرح علوم ظاہری کے سیکھنے کا ایک خاص طریقہ مقرر ہے جس کے بغیر وہ علوم حاصل نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح اس علم کا بھی ایک خاص طریقہ ہے جب تک اس طریقے کا تجربہ نہ کیا جائے۔ اس کے انکار کرنے کی وجہ نہیں، یہ امر مسلّم ہے کہ بہت سے مسائل علمی ایسے ہیں جن کو کسی خاص حکیم یا عالم نے دریافت کیا اور اور لوگ صرف اُن کی شہادت کی بنا پر ان مسائل کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسی قیاس پر جب سیکڑوں بزرگ جن کے فضل و کمال، صدق و دیانت دقت نظر اور حدتِ ذہن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، مثلاً حضرت بایزید بسطامی، سلطان ابو سعید، امام غزالی، شیخ محی الدین اکبر، شیخ سعدی، ملا نظام الدین، شاہ ولی اللہ وغیرہ وغیرہ نہایت وثوق اور اذعان سے اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ علم باطن حواس سے بالکل جداگانہ چیز ہے تو ان کی اس شہادت پر کیوں نہ اعتبار کیا جائے سیکڑوں ایسے علما گزرے ہیں جن کو علم باطن سے قطعاً انکار تھا لیکن جب وہ اس کوچے میں آئے اور خود ان پر وہ حالت طاری ہوئی تو وہ سب سے زیادہ اس

کے معترف بن گئے۔

چونکہ یہ مسئلہ تصوف کے تمام علمی مسائل کی بنیاد ہے اس لئے مولانا نے اس کو بار بار بیان کیا ہے اور مختلف مثالوں سے سمجھایا ہے کہ ارباب ظاہر کا اس سے منکر ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ ایک بچہ مسائل فلسفہ سے انکار کرتا ہے یا ان کے سمجھنے سے قاصر ہے چنانچہ مختلف مقامات سے ہم اسکے متعلق مثنوی کے اشعار نقل کرتے ہیں

آئنہ دل چوں شود صافی و پاک ۔۔۔ نقشہا بینی بروں از آب و خاک

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس ۔۔۔ آں چو زر سرخ و ایں حسہا چو مس

اے ببردہ رخت حسہا سوئے غیب ۔۔۔ دست چوں موسیٰ بروں آور ز جیب

تو ز صد ینبوع شربت مے کشی ۔۔۔ ہر چہ زاں صد کم شود کاہد خوشی

چوں بجوشید از دروں چشمہ سنی ۔۔۔ زاجتذاب چشمہا گردی غنی

قلعہ را چو آب آید از بروں ۔۔۔ در زمانِ امن باشد بر فزوں

چونکہ دشمن گرد آں حلقہ کند ۔۔۔ تا کہ اندر خون شاں غرقہ کند

آب بیروں را ببرند آں سپاہ ۔۔۔ تا نباشد قلعہ را زاں ہا پناہ

آں زماں یک چاہِ شوری اندروں ۔۔۔ بہ ز صد جیحونِ شیریں در بروں

علم کاں نبود ز ہو بے واسطہ ۔۔۔ آں نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

ہمچو موسیٰ نور کے ماند ز جیب ۔۔۔ سخرۂ استاد و شاگرد کتب

کتاب ۱۲

خویش را صافی کن از اوصاف خود	تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا	بے کتاب و بے معید و اوستا
بے صحیحین و احادیث و رواة	بلکه اندر مشرب آب حیات
رومیان آن صوفیانند اے پسر	بے ز تکرار و کتاب و بے هنر
لیک صیقل کرده اند آن سینه ها	پاک ز آز و حرص و بخل و کینه ها
آن صفائی آئنه وصف دل است	صورت بے منتها را قابل است
صورتے بے صورتے بے حد و غیب	آئنه دل را است در مضمون جیب
تا ابد هر نقش نو کامد بر او	بے حجابی مے نماید در وی او
پس بدانکه چونکه رستی از بدن	گوش و بینی چشم می تاند شدن
راست گفتست آن شه شیرین زبان	چشم گردد مو بموے عارفان
علتِ دیدن مدان پیه اے پسر	ورنه خواب اندر نه دیدی کس صور
نور را با پیه خود نسبت نبود	نسبتش بخشید خلاقِ ودود
پس چو آهن گرچه تیره هیکلی	صیقلی کن صیقلی کن صیقلی
تا دلت آئینه گردد پر صور	اندر او هر سو ملیحے سیمبر
آهن ار چه تیره و بے نور بود	صیقلی آن تیرگی از وے زدود
گر تنِ خاکی غلیظ و تیره است	صیقلش کن زانکه صیقل گیره است

تا درو اشکال غیبی رو دہد | عکس حوری و ملک در وے جہد
صیقل عقلت بداں دادہ است حق | کہ بداں روشن شود دل را ورق

توحید

وحدۃ الوجود

با وحدت حق ز کثرت خلق چہ باک | صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

علمائے ظاہر کے نزدیک تو توحید کے یہ معنی ہیں کہ ایک خدا کے سوا کوئی اور خدا نہیں نہ خدا کی ذات وصفات میں کوئی اور شریک ہے۔ لیکن تصوف کے لغت میں اس لفظ کے معنے بدل جاتے ہیں۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک توحید کے یہ معنی ہیں کہ خدا کے سوا اور کوئی چیز عالم میں موجود ہی نہیں۔ یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ اسی کو ہمہ اوست کہتے ہیں۔ یہ مسئلہ اگرچہ تصوف کا اصول موضوعہ ہے لیکن اسکی تعبیر اس قدر نازک ہے کہ ذرا سا بھی انحراف ہو تو یہ مسئلہ بالکل الحاد سے ملجاتا ہے۔ اسلئے ہم اس کو ذرا تفصیل سے لکھتے ہیں۔

صوفیہ اور اہل ظاہر کا پہلا ما بہ الاختلاف یہ ہے کہ اہل ظاہر کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے بالکل الگ ایک جداگانہ ذات ہے۔ صوفیہ کے نزدیک خدا سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں۔ اس قدر تمام صوفیہ کے نزدیک مسلم ہے لیکن اسکی

تعبیر میں اختلاف ہے۔ ایک فرقے کے نزدیک خدا وجود مطلق اور ہستی مطلق کا نام ہے۔ یہ وجود جب تشخصات اور تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے تو ممکنات کے اقسام پیدا ہوتے ہیں۔

چو ہستِ مطلق آمد در عبارت　　　به لفظِ "من" کنند از وے اشارت

جس طرح حباب اور موج مختلف ذاتیں خیال کی جاتی ہیں لیکن درحقیقت ان کا وجود بجز پانی کے اور کچھ نہیں۔

گفتم از وحدت و کثرت سخنے گوی بہ رمز　　　گفت موج و کف و گرداب ہمانا دریاست

یہ تشبیہ کسی قدر ناقص تھی کیونکہ حباب میں تنہا پانی نہیں بلکہ ہوا بھی ہے۔ اسلئے ایک اور نکتہ داں نے اس فرق کو بھی مٹا دیا۔

با وحدتِ حق ز کثرتِ خلق چہ باک　　　صد جائے اگر گرہ زنی رشتہ یکیست

دھاگے میں جو گرہیں لگا دی جاتی ہیں اُن کا وجود اگرچہ دھاگے سے متمایز نظر آتا ہے لیکن فی الواقع دھاگے کے سوا گرہ کوئی زائد چیز نہیں صرف صورت بدل گئی ہے دوسرے فرقے نے وحدتِ وجود کے یہ معنے قرار دیئے ہیں کہ مثلاً آدمی کا جو سایہ پڑتا ہے وہ اگرچہ بظاہر ایک جدا چیز معلوم ہوتا ہے لیکن واقع میں اس کا کوئی وجود نہیں، جو کچھ ہے آدمی ہی ہے۔ اسی طرح اصل میں ذات باری موجود ہے۔ ممکنات جس قدر موجود ہیں سب اسی کے اظلال اور پرتو ہیں اسکو توحید شہودی کہتے ہیں

وحدت وجود اور وحدت شہود میں یہ فرق ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایے کو انسان نہیں کہہ سکتے۔

وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں۔ اس مسئلے کے سمجھنے کے لئے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیئے

(۱) خدا قدیم ہے

(۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا، کیونکہ علت اور معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اس لئے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا۔

(۳) عالم حادث ہے۔

اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا کیونکہ خدا قدیم ہے اور قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا اور چونکہ عالم حادث ہے اسلئے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادے کا تعلق حادث ہے اسلئے وہ عالم کی علت ہے، لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے یا ارادے کے تعلق کی علت کیا ہے کیونکہ جب ارادہ یا اسکا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو

کیونکہ حادث کی علّت حادث ہی ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لئے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر الی غیر النہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے جس سے متکلمین اور ارباب ظاہر کو انکار ہے۔ اور اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھیگا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئیگا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے۔ اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

۱۔ عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

۲۔ عالم قدیم ہے اور کوئی اس کا خالق نہیں، یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے

۳۔ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا۔ کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علّت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں، لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بہ کثرت اس قسم

کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے ھو الاوّل ھو الآخر ھو الظاہر ھو الباطن۔

مولانا وحدت وجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تمام عالم اسی ہستیِ مطلق کی مختلف شکلیں اور صورتیں ہیں۔ اس بنا پر صرف ایک ذاتِ واحد موجود ہے اور تعدد جو محسوس ہوتا ہے محض اعتباری ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست	جز خیالاتِ عدد اندیش نیست
بحر وحدانیست جفت و زوج نیست	گوہر و ماہیش غیرِ موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ	لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود	دو ہمے بیند چو مرد احول بود
چونکہ جفتِ احولانیم اے شمن	لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصافِ دیدِ احول ست	ورنہ اول آخر۔ آخر اول است
کل شئی ما خلا اللہ باطل	ان فضل اللہ غیم ہاطل

وحدت وجود کی صورت میں بھی یہ امر بحث طلب بنتا ہے کہ ذاتِ باری اور مظاہر کائنات میں کس قسم کی نسبت ہے۔ مولانا کی یہ رائے ہے کہ ذاتِ باری کو ممکنات کے ساتھ جو خاص نسبت اور تعلق ہے وہ قیاس اور عقل میں نہیں آسکتا نہ کیف وکم کے ذریعے سے بیان کیا جا سکتا ہے۔

اتصالے بے تکیف بے قیاس	ہست رب الناس را با جان ناس

مولانا فرماتے ہیں کہ اس قدر مسلم ہے کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، غم کو جگر سے، خوشبو کو شامہ سے، گویائی کو زبان سے، ہوا پرستی کو نفس سے، شجاعت کو دل سے ایک خاص تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چون و بیچگون ہے۔ اسی طرح خدا کو ممکنات سے جو نسبت ہے وہ کیف اور کم سے بری ہے۔

آخر ایں جاں با بدن پیوستہ است	ہیچ ایں جاں با بدن مانستہ است
تاب نور چشم با پیہ است جفت	نور دل در قطرہ خونی نہفت
رائحہ در الف منطق در لساں	لہو در نفس و شجاعت در جناں
شادی اندر گردہ و غم در جگر	عقل چوں شمعے درون مغز سر
ایں تعلقہا نہ بے کیف ست و چوں؟	عقلہا در دانش چونے زبوں؟

(گویائی ۱۲) (دل ۱۲)

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں۔

قربے چون ست عقلت را بہ تو	نیست از پیش و پس و سفل و علو
نیست آں جنبش کہ در اصبع تراست	پیش اصبع یا پسش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وے مے رود	وقت بیداری قرینش مے شود
نور چشم و مردمک در دیدہ است	از چہ رہ آید بغیر شش جہت

ان تشبیہات کے بعد کہتے ہیں۔

بے تعلق نیست مخلوقے بہ او — آں تعلق ہست بیچوں اے عمو
زانکہ فصل و وصل نبود در میاں — غیر فصل و وصل نندیشد گماں
ایں تعلق را خرد چوں پے برد — بستۂ فصل ست و وصل ست ایں خرد
بے جہت داں عالم امر و صفات — عالم خلق ست جہتہا و جہات
بے جہت داں عالم امر اے صنم — بے جہت تر باشد آمر لاجرم
جاں بتو نزدیک و تو دوری ازو — قرب حق را چوں بدانی اے عمو
آنکہ حق ست اقرب از حبل الورید — تو فگندی تیر فکرت را بعید

نکتہ: مولانا نے عوام کے سمجھانے کے لئے جو تشبیہ دی آج یورپ کے بڑے بڑے حکما کا وہی مذہب ہے۔ حکمائے یورپ کہتے ہیں کہ عالم میں تین چیزیں محسوس ہوتی ہیں۔ مادہ۔ قوت اور عقل (وزدم)، یہ عقل تمام اشیا میں اسی طرح جاری وساری ہے جس طرح انسان کے بدن میں جان۔ اسی عقل کا اثر ہے کہ تمام سلسلۂ کائنات میں ترتیب اور نظام پایا جاتا ہے۔ غرض تمام عالم ایک شخص واحد ہے اور اس شخص واحد میں جو عقل ہے وہی خدا ہے جس طرح انسان باوجود تعدد الاعضا ہونے کے ایک شخص واحد خیال کیا جاتا ہے اسی طرح عالم باوجود ظاہری تعدد اور تجزے کے شے واحد ہے۔ اور جس طرح انسان میں ایک ہی عقل ہے اسی طرح تمام عالم کی ایک عقل ہے اور اسی کو خدا کہتے ہیں۔

مقامات سلوک | تصوف اور سلوک کے جو اہم مقامات ہیں مثلاً مشاہدہ۔ فکر۔ حیرت بقا۔ فنا۔ فنا الفنا۔ جہد۔ توکل وغیرہ ان سب کو مولانا نے مثنوی میں نہایت عمدگی اور خوبی سے لکھا ہے لیکن اگر ان سب کو لکھا جائے تو یہ حصہ تقریظ کے بجائے خود تصوف کی ایک مستقل کتاب بن جائے گا۔ اس لئے ہم نمونے کے طور پر صرف ایک مقام فنا کی حقیقت کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

مقام فنا کی نسبت لوگوں کو نہایت سخت غلطیاں واقع ہوتی ہیں یہی مقام ہے جسکی بنا پر منصور نے دار کے منبر پر انا الحق کا خطبہ پڑھا تھا۔ جو لوگ سرے سے تصوف کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان خدا کیونکر ہو سکتا ہے اور اگر ہو سکتا ہے تو فرعون نے کیا جرم کیا تھا کہ کافر اور مرتد ٹھہرا۔ صوفیہ میں سے بھی اکثر اس لحاظ سے منصور کے دعوے کو غلط سمجھتے ہیں کہ ہستی مطلق اور ممکنات میں تعین اور تشخص کا جو فرق ہے وہ کسی حالت میں مٹ نہیں سکتا چنانچہ شیخ محی الدین اکبر نے فتوحات مکیہ میں صاف تصریح کی ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے ع گر فرق مراتب نہ کنی زندیقی؂

مولانا نے اس نکتے کو نہایت خوبی سے حل کیا ہے۔ تفصیل اسکی حسب ذیل ہے لیکن تفصیل سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ تصوف دراصل تصحیح خیال کا نام ہے یعنی جو خیال قائم کیا جائے وہ اصل حالت بن جائے۔ مثلاً اگر توکل کا مقام درپیش ہو تو یہ حالت طاری ہو جائے کہ انسان تمام عالم سے قطعاً بے نیاز ہو جائے، اسکو صاف نظر

آئے کہ جو کچھ ہوتا ہے پردہ تقدیر سے ہوتا ہے جس طرح کٹ پتلیوں کے تماشے میں جس شخص کی نظر تاروں پر ہوتی ہے اُس کو نظر آتا ہے کہ پتلیاں گو سیکڑوں طرح کی حرکت کر رہی ہیں لیکن ان کو فی نفسہ حرکت میں مطلق دخل نہیں ہے بلکہ یہ تمام کرشمے اس کے ہیں جو تاروں کو حرکت دے رہا ہے اسی طرح عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے ایک چھپے بازیگر کے اشاروں پر ہو رہا ہے۔

اس امر کو جانتے سب ہیں لیکن جس شخص پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ درحقیقت تمام عالم سے بے نیاز ہو جاتا ہے، بلکہ رفتہ رفتہ اس کی قوت ارادی سلب ہوتی جاتی ہے اور وہ بالکل اپنے آپ کو رضائے الٰہی پر چھوڑ دیتا ہے۔ ایک صوفی سے کسی نے پوچھا کہ کیسی گزرتی ہے، بولے کہ آسمان میری ہی مرضی پر حرکت کرتا ہے۔ ستارے میرے ہی کہنے کے موافق چلتے ہیں، زمین میرے ہی حکم سے دانے اُگاتی ہے، بادل میرے ہی اشاروں پر برستے ہیں۔ سائل نے تعجب سے پوچھا کہ یہ کیونکر؟ فرمایا کہ میری کوئی خواہش نہیں بلکہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے وہی میری خواہش ہے اس لئے جو کچھ ہوتا ہے میری ہی خواہش کے موافق ہوتا ہے۔

اس بنا پر فنا کی یہ حقیقت ہے کہ سالک اپنی ہستی کو بالکل مٹا دے اور ذات الٰہی میں فنا ہو جائے۔ یہی مقام ہے جس میں منصور نے انا الحق اور حضرت بایزید بسطامی نے سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا اور اس حالت میں ایسا کہنا محلِ الزام نہیں۔

محمود شبستری نے اس نکتے کو ایک نہایت عمدہ تشبیہ سے سمجھایا ہے۔ وہ کہتے ہیں:-

روا باشد انا الحق از درختے　　چرا نبود۔ روا از نیک بختے

یہ ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے درخت پر جو روشنی دیکھی تھی وہ خدا نہ تھی لیکن اُس سے آواز آئی کہ "انا ربک" یعنی میں تیرا خدا ہوں جب ایک درخت کو خدائی کا دعوے اس بنا پر جائز ہے کہ وہ خدا کے نور سے منور ہو گیا تھا۔ تو انسان جو قدرت الٰہی کا سب سے بڑا مظہر ہے ایک خاص مقام پر پہنچکر کیوں یہ دعوے نہیں کر سکتا۔

مولانا نے اس مقام کو مختلف تشبیہوں سے سمجھایا ہے عوام کو اعتقاد ہے کہ انسان پر جب کبھی کوئی جن مسلط ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ جو کچھ کہتا ہے یا کرتا ہے وہ اس جن کا قول و فعل ہوتا ہے جب جن کے تسلط میں یہ حالت ہوتی ہے تو نور الٰہی جس شخص پر چھا جائے اس کی یہ حالت کیوں نہ ہوگی۔

چوں پری غالب شود بر آدمی　　گم شود از مرد۔ وصف مردمی
ہر چہ گوید آں پری گفتہ بود　　زیں سرے نے زاں سرے گفتہ بود
خوے او رفتہ پری خود او شدہ　　ترک بے الہام تازی گو شدہ
چوں بخود آید نہ داند یک لغت　　ق　چوں پری را ہست ایں ذات و صفت
پس خداوند پری و آدمی　　از پری کے باشدش آخر کمی
چوں پری را ایں دم و قانوں بود　　کردگار آں پری خود چوں بود

اس سے زیادہ صاف تشبیہ یہ ہے کہ انسان شراب کی حالت میں جب کوئی بدمستی کی بات کہتا ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ اس وقت یہ شخص نہیں بولتا بلکہ شراب بول رہی ہے

در سخن پردازد از نو یا کہن — تو بگوئی "بادہ گفت ست این سخن"

بادہ را مے بود این شر و شور — نور حق را نیست این فرہنگ و زور

گرچہ قرآں از لب پیغمبر است — ہر کہ گوید حق نگفت او کافر است

مولانا نے ایک دوسری مثال میں اس مسئلہ کو سمجھایا ہے وہ یہ کہ لوہا جب آگ میں گرم کیا جاتا ہے اور سرخ ہو کر آگ کا ہم رنگ بن جاتا ہے، تو گو وہ آگ نہیں ہو جاتا لیکن اس میں تمام خاصیتیں آگ کی پائی جاتی ہیں، یہانتک کہ کہتے ہیں کہ آگ ہو گیا فنا فی اللہ کے مقام میں انسان کی بھی یہی حالت ہوتی ہے۔

رنگ آہن محو رنگ آتش ست — ز آتشے مے لافد و خامش وش ست

چوں بسرخی گشت ہمچوں زر کال — پس انا النار ست لافش بے زباں

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم — گوید او من آتشم من آتشم

آتشم من گر ترا شک ست و ظن — آزموں کن دست را بر من بزن

آتشم من بر تو گر شد مشتبہ — روئے خود بر روئے من یک دم بنہ

آدمی چوں نور گیرد از خدا — ہست مسجود ملائک ز اجتبا

اسی مسئلے کو ایک اور پیرائے میں ادا کیا ہے۔

نانِ مردہ چوں حریفِ جاں بود | زندہ گردد نان و عینِ آں شود

در نمک زار ار خرِ مردہ فتاد | آں خری و مردگی یک سو نہاد

ایں نمک زار جسوم ظاہر است | خود نمک زار معانی دیگر است

چونکہ یہ مقام یعنی فنا سلوک کا سب سے اخیر اور سب سے افضل تر مقام ہے مولانا نے بار بار مختلف موقعوں پر اس کی شرح کی ہے اور بیان کیا ہے کہ جب تک یہ مرتبہ حاصل نہ ہو عشق اور محبت الٰہی ناتمام ہے اور یہی مرتبہ ہے جس کو صوفیہ توحید سے تعبیر کرتے ہیں۔

چوں انائے بندہ لا شد از وجود | پس چہ باشد تو بیندیش اے جحود

چوں بمردم از حواس بو البشر | حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

ہست معشوق آنکہ او یک تو بود | مبدء و ہم منتہایت او بود

تا ز رہ دار ستگی تو نگذری | از گل وحدت کجا بوئے بری

صبغۃ اللہ ہست رنگ خم ہو | رنگہا یک رنگ گردد اندرو

طالب ست و غالب ست آں کردگار | کہ ز ہستی ہا بر آرد او دمار

تا نماند غیر او در کارگاہ | من علیہا فان بریں باشد گواہ

نکتہ باوجود اس کے کہ مولانا وحدت وجود کے قائل اور مقام فنا میں مستغرق تھے تاہم ان کا یہ مذہب ہے کہ یہ مقام ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے۔ جس شخص پر یہ حالت

طاری نہ ہو اُس کو یہ الفاظ استعمال نہ کرنے چاہئیں چنانچہ فرعون اور منصور کا اختلاف حالت اسی پر مبنی ہے۔

آں انا بیوقت گفتن لعنت ست
واں انا در وقت گفتن رحمت ست
(فرعون) (منصور)

عبادت | ارباب تصوف کے نزدیک عبادت کا مفہوم اُس سے الگ ہے جو عام علما اور ارباب ظاہر بیان کرتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک عبادت ایک قسم کی مزدوری ہے جس کے صلے کی توقع ہے یا تعمیل حکم ہے جسکے بجا نہ لانے سے سزا کا خوف ہے لیکن تصوّف میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ بغیر کسی توقع یا خوف کے محض محبت الٰہی اسکا باعث ہو۔ ابتدا میں بچہ مکتب میں جاتا ہے تو یا جبراً جاتا ہے یا اس وجہ سے کہ اس کو انعام یا صلے کا لالچ ہوتا ہے لیکن جب جوان ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کو علم کا ذوق پیدا ہو جاتا ہے تو وہ خوف یا طمع کی بنا پر مکتب میں نہیں جاتا بلکہ علم کا ذوق اس کو مجبور کرتا ہے یہاں تک کہ جب علم کا خوب چسکا پڑ جاتا ہے تو اس کو اگر مکتب میں جانے سے روکا جائے تب بھی نہیں رک سکتا۔ حضرات صوفیہ کے نزدیک اسی قسم کی عبادت کا نام عبادت ہے۔

ہر مقلد را دریں رہ نیک و بد
ہمچناں بستہ بہ حضرت مے کشد

جملہ در زنجیر بیم و ابتلا
مے روند ایں رہ بغیر اولیا

مے کشند ایں راہ را بیگانہ وار
جز کسانے واقفِ اسرار کار

جہد کن تا نور تو رخشاں شود | تا سلوک و خدمتت آساں شود
کودکاں را مے بری مکتب بزور | زانکہ ہستند از فوائد چشم کور
چوں شود واقف بہ مکتب میرود | جانش از رفتن شگفتہ مے شود
مے رود کودک بہ مکتب پیچ پیچ | چوں نہ دید از مزد کار خویش ہیچ
چوں کند در کیسہ دانگے دست مزد | انگہ بے خواب گردد شب چو دزد
ایتیا کرہاً مقلد گشتہ را | ایتیا طوعاً صفا السرشتہ را
ایں محب حق ز بہر علتے | واں دگر را بے غرض خود خلتے
ایں محب دایہ لیک از بہر شیر | واں دگر دل دادہ بہر ایں ستیر
طفل را از حسن او آگاہ نے
آگاہی ۱۲ | غیر شیر او را از و دلخواہ نے
واں دگر خود عاشق دایہ بود | بے غرض در عشق یکتا یہ بود
پس محب حق بہ تقلید و بہ ترس | در تقلید سے مے خواند بہ درس
واں محب حق ز بہر حق کجاست | کہ ز اغراض و ز علتہا جداست

اسی بنا پر ارباب ظاہر عبادات کے لئے اوقات معینہ کے پابند ہیں لیکن اہل دل کیلئے ہر وقت عبادت کا وقت ہے انکے لئے رات کے تمام اوقات بھی عبادت کے لئے بس نہیں کرتے

پنج وقت آمد نماز رہنموں | عاشقانش را صلوٰۃ دائموں
نہ بہ پنج آرام گیرد آں خمار | راست گویم نہ بہ صد نہ صد ہزار

نیست ز رغبا نشان عاشقاں — سخت مستسقی ست جان عاشقاں

نیست زرغبا طریق ماہیاں — زانکہ بے دریا ندارد انس وجاں

آب این دریا کہ ہائل بقعہ ایست — با خمار ماہیاں یک جرعہ ایست

یک دم ہجراں بر عاشق چو سال — وصل سالے متصل پیشش خیال

عشق مستسقی ست مستسقی طلب — در پئے ہم این و آں چوں روز و شب

ہیچکس با خویش زرغبا نمود؟ — ہیچ کس با خود بہ نوبت یار بود؟

اسی بنا پر عبادات کے متعلق جو احکام اور شرائط ہیں علمائے ظاہر انکے ظاہری معنے لیتے ہیں لیکن صوفیہ ان کو اس نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ اصل معنے کے لیے بجائے الفاظ اور عنوان کے ہیں۔

مثلاً نماز کے لئے طہارت شرط ہے علمائے ظاہر کے نزدیک اسکی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ انسان کا جسم اور لباس بول و براز وغیرہ سے پاک ہو لیکن صوفیہ کے نزدیک اس کا اصل مقصد دل کی صفائی اور پاکی ہے

در شریعت ہست مکروہ اے کیا — شریعت میں اندھے کا امام ہونا

در امامت پیش کردن کور را — مکروہ ہے۔

کور را پرہیز نبود از قذر — اسکی وجہ یہ ہے کہ اندھا نجاست سے بچ نہیں سکتا

چشم باشد اصل پرہیز و حذر — کیونکہ پرہیز اور احتیاط کا ذریعہ آنکھ ہے۔

کور ظاہر در نجاست ظاہر ست	ظاہر کا اندھا ظاہری نجاست میں مبتلا ہے
کور باطن در نجاسات سر ست	لیکن دل کا اندھا باطنی نجاست میں گرفتار ہے
ایں نجاست ظاہر از آبے رود	ظاہری نجاست پانی سے زائل ہو جاتی ہے
واں نجاست باطن افزوں میشود	لیکن باطنی نجاست اور بڑھتی ہے ،
چوں نجس خواندست کافر را خدا	خدا نے کافروں کو جو نجس کہا ہے
آں نجاست نیست در ظاہر ورا	تو ظاہری نجاست کے لحاظ سے نہیں کہا

اسی طرح نماز کے ارکان و اعمال کی حقیقت یہ ہے

معنئے تکبیر ایں ست اے امیم	کاے خدا پیش تو ما قرباں شدیم
وقت ذبح اللہ اکبر مے کنی	ہمچنیں در ذبح نفس کشتنی
در قیام ایں نکتہ ہا دارد رجوع	وز خجالت شد دوتا اندر رکوع
قوت استادن از خجلت نماند	در رکوع از شرم تسبیحے بخواند
باز فرماں مے رسد بردار سر	از رکوع و پاسخ حق مے شمر

اسی طرح اور ارکان نماز کی حقیقت بیان کر کے مولانا فرماتے ہیں۔

در نماز ایں خوش اشارتہا ببیں	تا بدانی کاں بخواہد شد یقیں
بچہ بیروں آر از بیضہ نماز	سر مزن چوں مرغ بے تعظیم و ساز

روزہ ارباب ظاہر کے نزدیک فاقہ کا نام ہے لیکن حضرات صوفیہ کے نزدیک

اس کی حقیقت یہ ہے۔

هست روزه ظاهر امساکِ طعام	ظاہری روزہ یہ ہے کہ کھانا نہ کھایا جائے۔
روزهٔ معنے توجه دان تمام	لیکن معنوی روزہ توجہ الی اللہ کا نام ہے۔ ظاہری
این و هان بندد که چیزے کم خورد	روزہ دار منہ بند کرلیتا ہے کہ کوئی چیز نہ کھائے
وان ببندد چشم و غیرے ننگرد	لیکن معنوی روزہ دار آنکھیں بند کرلیتا ہے
هست گربه روزه دار اندر صیام	کہ خدا کے سوا کسی کی طرف نظر نہ ڈالے۔ بلی بھی روزہ
خفته کرده خویش بهر صید عام	رکھتی ہے جو شکار کرنے کیلئے چپ چاپ لیٹ
کرده بد زین ظن کج صد قوم را	جاتی ہے۔ اس لغو خیال سے سیکڑوں قوموں کو آدمی
کرده بدنام اهل جود و صوم را	خراب کردیتا ہے اور اہل جود و صوم کو بدنام کرتا ہے

حج کی نسبت مولانا فرماتے ہیں۔

حج زیارت کردن خانه بود	حج رب البیت مردانه بود
جاهلان تعظیم مسجد مے کنند	در جفاے اهل دل جد مے کنند
مسجدے کاندر درونِ اولیاست	سجده گاهِ جمله است آنجا خداست
آن مجاز ست این حقیقت اے خران	نیست جز مسجد درون سروران
صورتے کو فاخر و عالی بود	او ز بیت الله کے خالی بود

فلسفہ و سائنس

اگرچہ علم کلام تصوف اخلاق سب فلسفہ میں داخل ہیں اور اس لحاظ سے مثنوی تمامتر فلسفہ ہے لیکن چونکہ علم اخلاق نے ایک مستقل حیثیت قائم کرلی ہے اور علم کلام و تصوف مذہب کے دائرے میں آگئے ہیں اس لئے فلسفہ کے عام اطلاق سے یہ علوم متبادر نہیں ہو سکتے۔ اس بناپر فلسفہ سے فلسفہ کی وہ شاخیں مراد ہیں جو علوم مذکورہ سے خارج ہیں۔

مولانا کو اگرچہ مثنوی میں فلسفہ کے مسائل کا بیان کرنا پیش نظر نہ تھا لیکن ان کا دماغ اس قدر فلسفیانہ واقع ہوا تھا کہ بلاقصد فلسفیانہ مسائل ان کی زبان سے ادا ہوتے جاتے ہیں وہ معمولی سے معمولی بات بھی کہنا چاہتے ہیں تو فلسفیانہ نکتوں کے بغیر نہیں کہہ سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کوئی مختصر سی حکایت شروع کرتے ہیں تو حیروں میں جاکر ختم ہوتی ہے۔ ہم اس موقع پر فلسفہ اور سائنس کے چند مسائل درج کرتے ہیں جو ضمناً اور تبعاً مثنوی میں بیان کئے گئے ہیں۔

تجاذب اجسام | یعنی یہ کہ تمام اجسام ایک دوسرے کو اپنی جانب کھینچ رہے ہیں اور اسی کشش کے مقابلے باہمی سے تمام سیارات اور اجسام اپنی اپنی جگہ پر قائم ہیں اس مسئلے کے متعلق تمام یورپ کا بلکہ تمام دنیا کا خیال ہے کہ نیوٹن کی ایجاد سے

لیکن لوگوں کو یہ سنکر حیرت ہوگی کہ سیکڑوں برس پہلے یہ خیال مولانا روم نے ظاہر کیا تھا، چنانچہ فرماتے ہیں۔

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقان جفت خویش

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ — راست ہمچوں کہربا و برگ کاہ

آسماں گوزمیں را مرحبا — با توام چوں آہن و آہن ربا

اسی بنا پر زمین کے معلق رہنے کی وجہ ایک حکیم کی زبان سے اس طرح بیان کی ہے۔

گفت سائل چوں بماند ایں خاکداں — درمیانِ ایں محیطِ آسماں

ہمچو قندیلے معلق در ہوا — نے براسفل میرود نے برعلا

آں حکیمش گفت کز جذب سما — از جہاتِ شش بماند اندر ہوا

چوں ز مقناطیس قبہ ریختہ — درمیاں ماند آہنے آویختہ

یعنی چونکہ اجرام فلکی ہر طرف سے کشش کر رہے ہیں اسلئے زمین بیچ میں معلق ہو کر رہ گئی ہے۔ اسکی مثال یہ ہے کہ اگر مقناطیس کا ایک گنبد بنایا جائے اور لوہے کا کوئی ٹکڑا اس طرح ٹھیک وسط میں رکھا جائے کہ ہر طرف سے مقناطیس کی کشش برابر پڑے تو لوہا ادھر ہی لٹکا رہ جائے گا یہی حالت زمین کی ہے۔

تجاذب ذرات تحقیقات جدید کی رو سے یہ ثابت ہوا ہے کہ جسم کی ترکیب نہایت چھوٹے ذرات سے ہے جن کو اجزائے دیمقراطیسی کہتے ہیں ان ذرات میں بھی باہم کشش ہے،

لیکن کشش کے مدارج یکساں نہیں بلکہ بعض ذرات بعض ذرات کو نہایت شدت سے کشش کرتے ہیں اس لئے ان میں نہایت اتصال ہوتا ہے اور اسی قسم کے اتصال ذرات کو عام محاورے میں ٹھوس کہتے ہیں مثلاً لوہا بہ نسبت لکڑی کے زیادہ ٹھوس ہے کیونکہ جن ذرات سے مرکب ہے ان میں باہمی کشش نہایت قوی ہے، لکڑی کے ذرات میں یہ کشش کم ہے بعض چیزوں میں یہ کشش اور بھی کم ہوتی ہے اور اس بنا پر وہ بہت جلد ٹوٹ یا پھٹ سکتی ہے تخلخل اور تکاسف کے معنی بھی یہی ہیں یعنے اجزا کے اتصال کا کم اور زیادہ ہونا۔

تجاذب ذرات کے مسئلہ کو بھی نہایت صراحت کے ساتھ مولانا نے بیان کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

میل ہر جزئے بجزئے مے نہد — زاتحادِ ہر دو تولیدے جہد

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش — از پئے تکمیل فعل و کار خویش

دور گردوں را ز موج عشق داں — گر نبودے عشق بفسردے جہاں

کے جمادی محو گشتے در نبات — کے فدائے روح گشتی نامیات

کے برجا فسردے ہمچو یخ — کے بدے پرّاں و جویاں چوں ملخ

... مولانا نے جذب کو عشق کے لفظ سے بھی تعبیر کیا ہے اور یہ صوفیانہ اصطلاح ... مولانا نے بیان کیا ہے کہ نباتات جن اجزا سے پرورش پاتی ہیں وہ